الحصاد الفلسفى للقرن العشرين



دكتورة
عطيات أبو السعود

توزيع منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزى وشركاه





الناشر: منشأة المعارف جلال حزى وشركاه

٤٤ شارع سعد زغلول - محطة الرمل - ت/ف: ٤٨٧٢٣٠٢ - ٤٨٥٣٠٥٥ الإسكندرية

٣٢ شارع دكتور مصطفى مشرفه - سوتير - ت: ٤٨٤٣٦٦٢ - ٤٨٥٤٣٣٨ الإسكندرية

الإدارة: ٢٤ شارع ابراهيم سيد أحمد - محرم بك - ت/ف: ٤٩٧٠٠١٠ - ٣٩٢٢١٦٤ الإسكندرية

Email: monchaa@maktoob.com

الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية

إسم الكتاب: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين

اسم المؤلف: د. عطيات أبو السعود

رقم الإيداع: ١٥٦٣٥ / ٢٠٠٢

الترقيم الدولي: 977 - 03 - 1068 - 9 : I.S.B.N.

التجهيزات الفنية

طباعة: شركة الجلال للطباعة ت: ٤٤٩١٢٤٤ / ٠٣

كتابة كمبيوتر: سلطان كمبيوتر

الحصاد الفلسفى للقرن العشرين

وبحوث فلسفية أخرى

تأليف

دكتوره/ عطيات أبو السعود



تقديم

يضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة التى نشر بعضها فى مجلات ثقافية متنوعة على فترات زمنية مختلفة، وما زال البعض الآخر - حتى كتابة هذا التقديم - قيد النشر. وقد كانت بعض هذه الدراسات مساهمة فى مناسبات خاصة؛ فالدراسة الأولى التى جعلناها العنوان الرئيسى لهذا الكتاب «الحصاد الفلسفى للقرن العشرين» تمت فى إطار المشروع الكبير الذى تبنته مؤسسة عبد الحميد شومان الأردنية عن «حصاد القرن العشرين» وهو المشروع الذى رصد كل ألوان المعرفة من علوم وفنون وآداب على مدى قرن من الزمان، واختصت هذه الدراسة بالحصاد الفلسفى للقرن العشرين.

وكانت الدراسة الخاصة بـ «المفارقة التاريخية عند نيتشه» مشاركة فى احتفال العالم بمرور مائة عام على رحيل نيتشه. وقد كنت فى ذلك العام فى مهمة علمية بالولايات المتحدة الأمريكية وعاصرت هذه الاحتفالات التى تمثلت فى إقامة عدد كبير من المؤتمرات والندوات التى اهتمت بإعادة إحياء فكر نيتشه واكتشافه من جديد ومحاولة تقييمه وإعادة الاعتبار له. وفى هذه الفترة الزمنية نفسها - أى فترة وجودى بالولايات المتحدة الأمريكية - تعرفت عن قرب على فكر الفيلسوف الامريكى ريتشارد رورتى عندما حضر إلى ولاية ڤرچينيا حيث كنت أقيم - وقد كان يعمل بجامعتها استاذا للعلوم الانسانية قبل انتقاله إلى ولاية كاليفورنيا - وذلك للمشاركة فى احتفال قسم الفلسفة بجامعة ڤرچينيا التكنولوجية ببلوغ إحدى عضوات هيئة التدريس فيه عامها التسعين. وينظر الامريكيون إلى ريتشارد رورتى على أنه الفيلسوف الأول للدولة ومجدد البراجماتية. وقد دفعتنى هذه المناسبة إلى التعرف على فكر هذ الفيلسوف وتمكنت من الحصول على مؤلفاته فكانت الدراسة الخاصة بـ «دور الفلسفة فى الثقافة المعاصرة، بحث فى آراء فيلسوف البراجماتية الجديدة ريتشارد رورتى».

وعلى الرغم من تنوع موضوعات هذا الكتاب وانتمائها إلى الفكر الغربى، إلا أن ما يربطها جميعا هو التوجه النقدى لهذا الفكر الذى لم نكتف بعرضه والتعريف به والإطلال عليه فحسب، بل تناولناه تناولا نقديا فى محاولة للحوار مع هذا الفكر والوقوف منه مواقف تحليلية وتقييمية يمكن أن تفيد فى تفعيل نشاطنا الفلسفى فى العالم العربى. ولعل [illegible] - بعد العرض والتعريف الضروريين - أن يكون هو اسهامنا الحقيقى والايجابى فى الفكر العالمى - على الأقل فى مرحلتنا الحالية - الأمر الذى يمكن أن يبلور لدينا نظريات ومدارس فلسفية مازلنا نفتقر إليها فى حياتنا الفكرية المعاصرة.

فى النهاية أرجو أن يساعد هذا الكتاب على إعطاء القارئ فكرة عن بعض ما يدور فى الساحة الفلسفية الغربية من دراسات وحوارات ومشكلات وقضايا لا مفر لنا من الالمام بها والتعرف عليها واتخاذ المواقف النقدية المناسبة منها بحيث يؤدى ذلك كله إلى إثراء حياتنا الفكرية وحفز طموحاتنا إلى التقدم والنهضة الحقيقية.

الاسكندرية فى اغسطس ٢٠٠٢

الحصاد الفلسفى للقرن العشرين

مقدمة:

يعيش العالم الآن الأيام الأخيرة من القرن العشرين. ومع اقتراب النهاية التى أصبحت قاب قوسين أو أدنى تعالت صيحات بعض المفكرين: فمنهم من يتنبأ بنهاية العالم، ومنهم من يقول بنهاية التاريخ، وآخرون يعلنون نهاية الفلسفة. ولكن أين الحقيقة من الأوهام فى هذه المزاعم؟

إذا تناولنا الزعم القائل بنهاية الفلسفة وحاولنا فحصه للوقوف على حقيقة الأمر فيه، فلابد ونحن على مشارف الألف الثالثة للميلاد أن نتخذ موقف المراجعة النقدية لكل الاتجاهات الفلسفية التى سادت القرن العشرين، وأن نرصد حركة التفكير الفلسفى - وهو موضوع هذا البحث - حتى نتبين هل أفضت هذه الحركة إلى وضع نهاية لهذا التفكير بالفعل أم لا؟ وكيف تجلت الروح النقدية بأشكال وصور مختلفة فى جميع التيارات الفلسفية التى سنتعرض لها بالرصد والمتابعة والتقييم؟ وأخيراً هل استطاعت الفلسفة طوال مائة عام - وهى الحقبة الزمنية التى يتناولها البحث بالتقييم - أن تواكب احتياجات المجتمع المتغيرة فى تلك الفترة التاريخية التى تميزت بالاحتجاج والتمرد على كل ما هو مألوف ومعتاد؟

وإذا كان الرد على هذا السؤال بالإيجاب، فما هى السمات العامة للتفكير الفلسفى التى ميزت القرن العشرين عن القرون الماضية؟ وهل استطاعت الفلسفة أن تلحق بركب التطورات السريعة للتقدم العلمى والاجتماعى بحيث أصبح وجودها لازمة ضرورية مصاحبة لهذا التطور؟ أم أن الطفرات التى حققها التقدم المذهل فى العلوم الطبيعية قد أزاح دورها الريادى؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل تراجعت الفلسفة بالفعل عن مكانتها بما يسمح للبعض بإعلان نهايتها؟ وهل النهاية المقصودة فى هذا المقام تعنى المعنى الحرفى للكلمة، أم هى إعلان بنهاية المشكلات التقليدية للفلسفة ومنع طغيانها على الفلسفة المعاصرة؟ أم هى إيذان بتحولات جديدة فى التفكير الفلسفى وفى طرح مشكلاته كما تمثلت فى الثلث الأخير من القرن

العشرين؟ وإذا كانت الفلسفة تقف الآن فى مفترق الطرق بين التقدم الهائل للعلوم من ناحية، وعصر يموج بالمتغيرات والمتناقضات والتحولات فى ظل ثورة المعلومات والاتصالات من ناحية أخرى، فما هى الوظيفة الموكلة إليها فى خضم الهجوم الشديد عليها من قبل بعض الاتجاهات - كالماركسية والبراجماتية والوضعية المنطقية والوجودية - بهدف تمليص من مهمتها؟ وإذا كانت الفلسفة جزء من الحياة وعليها مسئولية تاريخية لا ينبغى التهوين من شأنها، فماذا تبقى لها؟ وما مصيرها؟ وماذا ينبغى على كل فيلسوف حى الضمير أن يفعل وما هى مهمته؟

يحاول هذا البحث الرد على هذه التساؤلات التى تستلزم الإجابة عليها الرجوع إلى الوراء قليلاً لرصد حصاد التفكير الفلسفى منذ بدايات القرن العشرين وحتى نهايته بقدر الاستطاعة، فكثرة الفلسفات المتنوعة والمختلفة بشكل مذهل ومحير فى آن واحد، تجعل مهمة محاولة إيجاد وحدة تربط هذا التنوع مهمة مشكوكا فيها، طالما كنا نحن أنفسنا ننتمى إلى هذا العصر وغارقون فيه حتى آذاننا. وربما ترجع صعوبة تقديم صورة كلية ونظرة بانورامية شاملة على التيارات الفلسفية فى القرن العشرين إلى عدة عوامل نحاول إجمال أهمها فى النقاط التالية:

أولاً: أن التنوع الهائل للتيارات الفلسفية فى القرن العشرين يجعل مهمة رصدها من الأمور الشاقة العسيرة. فلم يشهد أى قرن من القرون الماضية مثل هذا الكم الضخم من الاتجاهات الفلسفية المتشابهة أحياناً والمتباينة أحياناً أخرى كثيرة كما شهد القرن العشرون. وإذا كنا نستطيع أن نصف القرون الماضية بأن نقول إن القرن السابع عشر هو عصر المذاهب العقلية والتجريبية، وأن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، والقرن التاسع عشر هو عصر الفلسفات المادية بأنواعها المختلفة، فإننا لا نستطيع أن نفعل هذا مع القرن العشرين الذى تميز بتيارات فلسفية متنوعة تنوعاً مبالغاً فيه مما يجعل من غير الممكن تحديد خصائص عامة لكل هذه التيارات.

ثانياً: أن التفكير الفلسفى فى القرن العشرين ليس مقطوع الصلة بفلسفات القرن التاسع عشر ولا بالقرون السابقة عليه. فهناك بعض التيارات - خاصة فى النصف الأول من القرن - التى تعد امتداداً وتطويراً للأفكار الأساسية التى سادت فى القرن الماضى أو حتى القرن الذى سبقه. وإذا كان هذا التأثير لا ينفى عن هذه

التيارات جدتها وأصالتها، فهذه هي طبيعة التفكير الفلسفي الذي يتميز بأنه فكر متصل ومستمر وفي حالة جدل وحركة دائمين. كما تتميز بعض اتجاهاته بأنها تكاد أن تكون مقطوعة الصلة بكل ما سبقها، فهناك تيارات ومذاهب - في النصف الثاني من القرن - جديدة ووليدة القرن العشرين وتكاد أن تكون في زعم أصحابها بداية جديدة كل الجدة ومختلفة عن التيارات السابقة عليها، وبين هذا الاتصال والانقطاع يقع الراصد لحركة الفكر في نوع من الحيرة والذهول معاً تجعل من الصعب عليه أن يلم بهذه الحركة في نظرة واحدة موحدة.

ثالثاً: يتميز القرن العشرون بأنه عصر يموج بالمتناقضات والمتقابلات ويحفل بالتغيرات والتحولات السريعة. وتنتاب الباحث في سمات التفكير الفلسفي في القرن العشرين وحصاده النهائي مشاعر متناقضة ومتباينة بسبب تشابك الفلسفة في هذا القرن مع علوم أخرى كثيرة، وعلى الرغم من انفصال العلوم عن الفلسفة قبل قرنين من الزمان، وعلى الرغم أيضاً من أن الفلسفة لم تعد هي أم العلوم ولا المشرع لها ولا الحاكم المطلق في أمرها؛ إلا أنها عادت وتشابكت مع العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية مرة أخرى بصور مختلفة، كما تداخلت مع كل آداب العصر وفنونه. وبالإضافة إلى هذا الشعور المتناقض والمتباين يحس الباحث أيضاً بالاغتراب كلما توغل بحثه واقترب من نهاية القرن؛ فهناك نوع من الانشطار بين بداية القرن ونهايته؛ فالتطور والتحول السريع الذي حدث في التفكير الفلسفي في النصف الثاني - أو إذا توخينا الدقة في بداية السبعينيات من هذا القرن - هو المسئول عن الإحساس بهذا التغريب، حتى ليخيل للمرء أن انتقاله من النصف الأول من القرن إلى نصفه الثاني أشبه بالخروج من عباءة العصر الوسيط إلى عصر جديد كل الجدة. إن النظرة العامة إلى المشكلات التقليدية للفلسفة من ميتافيزيقيا ومعرفة ومنطق وأخلاق قد اهتزت من أساسها، إذ «أصبحت الميتافيزيقا والمعرفة مجرد أيديولوجيا، والأيديولوجيا نفسها قد ساءت سمعتها بشكل متزايد . لم يعد أحد يجرؤ على التساؤل عن العناصر الأساسية للوجود، كما فعل الميتافيزيقيون القدامى، ولم يعد باستطاعة أحد أن يعلمنا المبادئ الأساسية للمعرفة الإنسانية، كما فعل الإبستمولوجيون القدامى، ولم يعد المنطق موضوعاً فلسفياً، بل أصبح معظم المناطقة

أعضاء فى أقسام الرياضيات. كذلك الأمر فى فلسفة الأخلاق التى تحولت إلى الدراسات الفلسفية التحليلية وانتهت إلى ما بعد - الأخلاق meta- ethics وهى الدراسة التى يفترض أنها ستجد مكانها الصحيح فى علم اللغويات الجديد»[١].

I خصائص التفكير الفلسفى فى القرن العشرين:

للأسباب السابقة يصعب أن تتوحد فلسفات القرن العشرين تحت تصنيف واضح، كما يصعب وضع خصائص للتفكير الفلسفى لهذا القرن يمكن أن تنطبق على كل تياراته المتنوعة. ومع ذلك يمكن إجمال سمات التفكير الفلسفى فى القرن العشرين فى النقاط التالية:

١- يتصف التفكير الفلسفى - خاصة فى النصف الأول من القرن - بالاستمرارية والاتصال مع فكر القرن التاسع عشر بالإضافة أيضاً إلى الجدة، فقد «حاول تقديم إجابات متطورة عن أسئلة أو تساؤلات طرحها الإنسان فى نهاية القرن التاسع عشر، بل وفيما قبل ذلك القرن. إلا أن سمة الحياة الجديدة بوجه عام أدت إلى طرح أسئلة جديدة كذلك... فالسؤال عما إذا كان سوء استخدام اللغة يؤدى إلى كثير من مشكلات الفلسفة بعامة والميتافيزيقا بخاصة سؤال جديد فى فلسفة التحليل المعاصر»[٢].

٢- اختفت المذاهب والأنساق الفلسفية الكبرى التى تميز القرون الماضية، «ولا نكاد نجد لدى أغلب الفلاسفة المعاصرين هذه الأنساق أو التركيبات الفكرية الهائلة أو المذاهب الفلسفية الضخمة التى نجدها فى الفلسفات التقليدية. وإنما نجد نزعات تحليلية يتوخى أصحابها الاهتمام بالمنهج ويحرصون حرصاً شديداً على الوضوح فى الفكر والمعنى، وكذا الدقة البالغة فى استخدام اللغة وأساليب التعبير»[٣].

٣- التمرد على النزعة المثالية هى السمة المميزة للعقل الفلسفى فى القرن العشرين. وقد عبر هذا التمرد عن نفسه فى أشكال عديدة من التفكير سادت فى الفلسفة المعاصرة: الماركسية ، الوضعية، الفلسفة التحليلية الإنجليزية، والبراجماتية والوجودية. تمرد الماركسيون على النزعات المثالية لإغفالها الظروف المادية الاجتماعية والتاريخية للمجتمع، كما تمرد الوضعيون عليها واعتبروا عباراتها

فارغة من المعنى، وتمرد التحليليون الإنجليز على المثالية على أساس من نزعتهم الواقعية، وتمردت الوجودية عليها أيضاً لأنها لم تكترث بالقلق الإنسانى والتاريخ والزمان، وهذا التمرد على المثالية هو فى حقيقة الأمر ثورة على النزعة العقلية بوجه عام.

٤- تحول الهجوم على الميتافيزيقا العقلية التقليدية إلى هجوم على الفروض المنهجية للنزعة العقلية، «لم تكن البراجماتية ولا الوجودية وحدهما فى نقد النزعة العقلية الكلاسيكية. فالحقيقة أن الهجوم عليها جاء من كل الاتجاهات، وكان إحدى العلامات المميزة والسائدة فى القرن العشرين، فكل فيلسوف - منذ كانط - جعل جزءاً كبيراً من مهمته - سواء بشكل ضمنى أو صريح - مواصلة نقد العقل الذى استهله كانط نفسه.. وقد أعلن هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا الحديثة أن مهمة الفلسفة هى إعادة تأسيس أو تكوين العقل reconstitution of reason(٤). وهذا يدلنا على أن النقد الجذرى هو القاسم المشترك لا بين هذين الفيلسوفين الأصليين فحسب، بل بين جميع الاتجاهات التى سنتوقف عندها بعد قليل.

٥- ترتب على رفض الفلسفة المثالية «أن أصبح الاتجاه إلى الواقع وإلى الإنسان أمراً طبيعياً، فنزع كثير من الفلاسفة المعاصرين إلى الواقعية.. وترتب على نقد فكرة المطلق لدى معظم الفلاسفة المعاصرين ازدياد الاهتمام بالإنسان الفرد.. بذلك عادت أصداء دعوة سقراط إلى معرفة الإنسان لنفسه تتردد من جديد وبخاصة عند بعض الوجوديين»(٥).

٦- أصبحت الفلسفات المعاصرة أكثر ارتباطاً بالعلم، وإن لم تعد قائمة على العلم ونتائجه بشكل مباشر كما كان الحال فى القرن التاسع عشر. وانعكس هذا التأثير على استخدام المنهج العلمى والاستعانة بنتائج العلوم الطبيعية والنظريات العلمية فى أغلب التيارات الفلسفية السائدة فى القرن العشرين، حتى أصبح يطلق عليه اسم عصر المنهج والتحليل. وإذا كان الاهتمام بالمنهج يعود إلى عهد ديكارت وهيوم..إلخ، إلا أن هذا القرن نجح نجاحاً كبيراً فى تحليل المفاهيم وتصنيف أشكال التفكير والتحرر من الميتافيزيقا التقليدية.

٧- كانت العقود الأولى من القرن العشرين فترة فحص نقدى، وامتدت الدراسة النقدية طوال القرن لتشمل كل مناحى الحياة والعقل والعلم والأخلاق والفن والدين بل والفلسفة ذاتها. صحيح أن التحليل النقدى هو جوهر الفلسفة على امتداد تاريخها، لكن الدراسات النقدية فى القرن العشرين اتخذت أبعاداً مختلفة وشملت كل شئ فى حياة الإنسان فى المجتمعات الرأسمالية والصناعية المتقدمة، حتى تبلورت فى مدرسة فلسفية حاولت أن تؤسس نظرية نقدية كان لها تأثيرها على أغلب فلاسفة النصف الثانى من القرن العشرين، وهى مدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية الاجتماعية.

٨- يوصف القرن العشرين بأنه عصر الكلمات والرموز بقدر ما هو عصر مضاد للميتافيزيقا. وينطبق هذا بوجه خاص على النصف الثانى من القرن وهى الفترة الزمنية التى ظهرت فيها تيارات فلسفية يمكن القول بأنها جديدة ومقطوعة الصلة بما سبقها، ومفرطة فى طموحها. فقد انشغل الفلاسفة المعاصرون فى إنجلترا وأمريكا بتحليل المفاهيم والبحث عن الدلالة والمعنى فى الاستخدامات اللغوية، وحدث نوع من التحول فى التفكير الفلسفى فى تلك الحقبة، وتطورت الفلسفة التحليلية الإنجليزية «وتحولت إلى دراسة اللغة العادية فى كل تنوعها وكان فيتجنشين هو المهندس الرئيسى لهذا التحول، حينما أكد أننا نكتشف اللغة من خلال استعمالها فى مختلف مجالات النشاط الإنسانى فى حياتنا اليومية، وليس فحسب فى استخدامها العلمى، فالكلمة لها معنى فقط داخل تيار الحياة»(٦).

وهكذا سادت تيارات فلسفية طالبت العقل بالتريث وآمنت بأن الجهل باللغة وسوء استخدامها هو المسئول عن الإخفاق العقلى والفوضى الروحية التى سادت التفكير الغربى، وأصبحت اللغة هى أحدث ملاذ للفلسفة والمأوى الآمن من الهجوم الضار عليها. وتطورت هذه النوعية من الدراسات على أيدى الفلاسفة الفرنسيين بوجه خاص، كما سنرى فى تحليلات البنيويين والتفكيكيين.

٩- ظهرت فى الثلث الأخير من القرن العشرين بعض التيارات الفلسفية المعروفة باسم فلسفات ما بعد الحداثة، وشهدت فرنسا على وجه التحديد تحولاً جديداً

فى الفكر الفلسفى يتسم بشئ من الأفول النسبى لفلسفات الوجود. وظهرت البنيوية ثم التفكيكية وغيرهما من فلسفات ما بعد الحداثة التى تعد رد فعل بنهاية الحداثة أو هى التجربة الأخيرة بالحداثة، كما أنها رد الفعل العقلى والأخلاقى والجمالى لنهاية الحداثة.

١٠- واجه التفكير الفلسفى فى نهاية القرن مأزقاً شديداً، فبعد أن تطورت العلوم الطبيعية الحديثة تطوراً هائلاً أبعدت مجالات كثيرة عن سلطة التفكير الفلسفى، ولم تعد الفلسفة تستطيع أن تزعم أنها تسيطر على كل جوانب المعرفة، كما وجدت نفسها - أى الفلسفة - فى مفترق طرق ونقطة تحول، وتعالت الصيحات بأنها أصبحت عديمة النفع، وكان لابد من التفكير: ماذا بعد الفلسفة؟ وظهرت بعض التيارات التى تؤكد أن «استمرار الفلسفة لا يكون إلا من خلال تحولها إلى هيرمنيوطيقا فلسفية أى التأويل الفلسفى»(٧)، كما فى مشروع جادامر وريكور، أو فى تحطيم (أو تجاوز وتفكيك) الميتافيزيقا الغربية كما عند دريدا، أو فى نقد الأيديولوجيا المتجذرة فى الظلم الاجتماعى عند هابرماس، أو فى استمرارها عند البعض فى السيمانطيقا (علم الدلالة) وعند البعض الآخر فى النظرية العامة للاتصال اللغوى.

وفى كل الأحوال كان التحول البارز الذى تعين على الفلسفة أن تتجه إليه هو التحولات اللغوية التى انطلقت بشكل أساسى من فلسفة كل من هيدجر وفيتجنشتين. وينتهى القرن بطرح التساؤل عن مصير الفلسفة!!، فقد رأى البعض علامات النهاية ونذرها الزاحفة، ورأى البعض الآخر أن هناك حاجة ماسة لمفهوم نشقى جديد للفلسفة، ورأى آخرون أنها «ليست فى العلم ولا الفن ولا هى نظام معرفى Discipline ولا يمكن لها أن تقدم أى شئ، بل هى دائما وللأبد نشاط وفعالية للروح الإنسانية»(٨)، وإن اختلفت الآراء كذلك حول طبيعة هذه الفاعلية وموضوعها وأدواتها...

II تصنيف التيارات الفلسفية فى القرن العشرين:

تعددت المدارس الفلسفية وتنوعت فى القرن العشرين - كما سبق القول - إلى حد اختلاف الباحثين والفلاسفة أنفسهم حول تقسيمها فيقول رسل «بثلاث فرق

أساسية، الأولى اتباع الفلسفة الكلاسيكية (فلسفة كانط وهيجل)، والثانية تتكون من البراجماتيين وبرجسون، والثالثة ممن يتصلون بالعلم»[٩]. وقدم «وولف» ستة اتجاهات: «المذهب المادى، المذهب المثالى المطلق، مذهب الكثرة الروحية، مذهب التجربة الجديد (الظاهريات)، فلسفة الحياة ومذهب الواقع»[١٠]. أما بوشنسكى فقد ميز أهم النظم الفلسفية فى النصف الأول من القرن العشرين من حيث المحتوى إلى ست مجموعات «المذهب التجريبى أو فلسفة المادة، وهو خليفة المذهب الوضعى (وهما يمتدان من مذاهب القرن التاسع عشر)، والمثالية فى صورتيها الهيجلية والكانطية. ثم يأتى مذهبان قطعا كل حبال الاتصال مع القرن التاسع عشر وهما فلسفة الحياة وفلسفة الماهيات أو الفينومينولوجيا. وأخيراً تأتى مجموعتان تعبران عن المحاولات الأصيلة والمعبرة عن القرن العشرين وهما مجموعة الفلسفة الوجودية ومجموعة ميتافيزيقا الوجود الجديدة»[١١]. أما تصنيف هذه المذاهب حسب المنهج فيرده بوشنسكى إلى «التحليل الرياضى المنطقى من جهة، وإلى العمليات الفينومينولوجية من جهة أخرى»[١٢].

ومما لاشك فيه أن تصنيف المذاهب - كما يعترف بوشنسكى نفسه - لا يخلو من تعسف لأن هناك فروقاً كبيرة تفصل بين فلسفات تم وضعها تحت عنوان واحد، ومع ذلك فالتصنيف ضرورة من أجل تقديم صورة كلية ونظرة شاملة. وسنعرض الآن لأهم التيارات الفلسفية فى القرن العشرين، ولكن هذا العرض أيضاً لا يخلو من تعسف، فالمساحة المتاحة لهذا البحث لا تسمح بعرض كل الاتجاهات، لذلك سنقتصر على أكثر التيارات تأثيراً فى فلسفة القرن العشرين، وسيتم اختيار الفلاسفة الذين نظن أن لهم وجهات نظر ثاقبة، أو لهم إسهام مميز وتأثير واضح فى مناهج أو نظريات أو تأملات فلسفية أخرى، والذين أصبح لهم تأثير على عقول فلاسفة واعدين الآن.

سنبدأ أولاً بعرض التيارات الفلسفية التى سادت الفكر الغربى فى النصف الأول من القرن العشرين والتى كانت رد فعل أو امتداد لتيارات القرن التاسع عشر، ولكننا سنستثنى من هذا العرض الفلسفة الماركسية، وعلى الرغم من أنها تنتمى إلى مذاهب القرن التاسع عشر؛ فقد كان لها تأثيراً على بعض الفلاسفة فى القرن العشرين،

لاسيما بعض الفلاسفة الماركسيين الذين اجتهدوا فى تجديد الفكر الماركسى من الداخل – مثل بلوخ وأصحاب التيار النقدى الاجتماعى من مدرسة فرانكفورت – وحاولوا تحذير العالم مما سيؤول إليه الفكر العقائدى المتزمت بعد أن شهد النصف الأول من القرن العشرين أهوالاً عديدة، فقد سيطرت حكومات شمولية استبدادية على النظم السياسية فى العديد من بلدان أوربا كالفاشية الإيطالية والشيوعية السوفيتية والنازية الألمانية، وشهد أيضاً ملايين الضحايا فى حربين عالميتين انتهتا بأن تركا العالم فى حالة فوضى، بعد أن وصلت ذروته بإلقاء القنابل الذرية على هيروشيما ونجازاكى. لذلك ظهرت الدعوة إلى تجديد الفكر الماركسى والوقوف فى وجه النظم الشمولية. ولكن لم تكن هناك آذان صاغية لهذا التجديد، ولسنا فى حاجة إلى الإشارة إلى المصير المأساوى الذى انتهت إليه الماركسية، فالانهيار العظيم يشهد عليه. ومع ذلك سنكتفى بالإشارة إلى تيار واحد حاول تجديد الفكر الماركسى من حيث المنهج وإن كان قد تخلى عن معظم مقولاته الفلسفية الأساسية وهو التيار النقدى لمدرسة فرانكفورت والذى سنعرض له فى حينه. ونبدأ العرض بالتيارات التى سادت فى النصف الأول من القرن العشرين مثل البرجسونية والبراجماتية والفلسفة التحليلية. وقد كانت فلسفة برجسون الحيوية مناهضة للمذهب المثالى والفلسفة الوضعية المنتمين للقرن الماضى، كما عرضت لأول مرة مفهوم الديمومة. وقدم برجسون نظريته فى التطور وكانت دفعة كبيرة للأبحاث الفلسفية اللاحقة لها.

وكانت البراجماتية امتداداً للتيار التجريبى باعتبارها شكلاً من أشكال الفلسفة التجريبية، ثم أصبح لها تأثير عميق على المسار اللاحق لها، «ليس فقط على الفلسفة التكنولوجية، بل أيضاً على ازدهار نظم معرفية لم تكن مستقلة بنفسها تمام الاستقلال half-independent disciplines مثل علم الدلالة، وعلم النفس، والسوسيولوجيا والتشريع والتعليم»(١٣). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تعتبر البراجماتية بمثابة حركة انتقالية أو الحلقة المفقودة بين عصر الأيديولوجيا وعصر التحليل..

ثم نعرض للفلسفة التحليلية وللوضعية المنطقية التى صدمت الحياة الفلسفية وكانت الطفل المرعب لفلسفة القرن العشرين، فلم تكن تسعى كغيرها من التيارات

إلى تجديد الفلسفة بل دعت إلى تدميرها، بزعم أنها تبحث في موضوعات لا معنى لها. وبذل الوضعيون المناطقة كل جهودهم لوضع حد حاسم بين الميتافيزيقا والعالم الطبيعي، وجعلوا مهمتهم الأولى هي حذف الميتافيزيقا ثم توضيح لغة العلم وتحديدها. وعلى الرغم من الصخب الذى أحدثه أصحاب هذا الاتجاه فى بدايته المبكرة، إلا أن نجمهم قد أفل وانخفض صوتهم، وتحول اتجاهم الفلسفى إلى تيارات علمية وتجريبية أخرى متطورة.

ثم يعرض البحث لأكثر التيارات تأثيراً فى القرن العشرين - والتى لم تكتشف فى رأينا كل كنوزها حتى الآن - وهى فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا ومؤسسها هوسرل، أو هو بالأحرى مؤسس فلسفة الوعى، الذى كانت مهمته إعادة بناء نقدى للمعرفة، وربما لا نبالغ إذا قلنا إن الظاهريات هى بحق العباءة التى خرجت منها معظم التيارات الفلسفية اللاحقة لها فى هذا القرن وإن لم يكن لها تلك الشعبية التى حظيت بها هذه التيارات (مثل الوجودية على سبيل المثال). والظاهريات هى الفلسفة التى تنتمى عن أصالة لفكر القرن العشرين، وهى التى يصفها مؤلفها بأنها «عالم البحث المحايد الذى تنبت منه جذور شتى العلوم»(١٤).

ثم ننتقل إلى الوجودية وهى من أكثر الفلسفات انتشاراً فى منتصف القرن العشرين. وهى أيضاً من أكثر الفلسفات التى تأثرت - بكل تياراتها المختلفة - بظاهريات هوسرل. عادت الوجودية بتاريخ الفلسفة إلى جذور السؤال عن الوجود والماهية، كما عبرت عن أزمة الإنسان الأوربى فى مرحلة ما بين الحربين العالميتين. وإذا كانت الوجودية قد انحسرت منذ ما يقرب من ربع قرن، إلا أنها امتدت فى تيارات أخرى انتشرت فى الثلث الأخير من القرن العشرين، وهى التى تسمى بفلسفات «ما بعد الحداثة». والتى انبثقت من فلسفة هيدجر على التحديد.

ثم نعرض لتيار آخر اجتاح الفكر الفلسفى الأوربى منذ أواخر الربع الأول من القرن العشرين، لكنه لم يتبلور فى شكل نظرية إلا بعد الحرب العالمية الثانية وهو التيار النقدى الاجتماعى الذى أرسى دعائمه أعضاء مدرسة فرانكفورت، وصاغوا له النظرية التى عُرفت باسم «النظرية النقدية». وشكلت هذه المدرسة تياراً فلسفياً داخل الفكر المعاصر، مستعينة بالأدوات التحليلية والطاقة النقدية للماركسية، لتحليل

المجتمع الصناعى والرأسمالى. وإن كان يؤخذ على أصحاب النظرية النقدية أنهم لم يقيموا نسقاً منهجياً محكماً، إلا أنهم يمثلون تياراً فلسفياً لا يمكن تجاهله؛ فقد حاول أن يعيد للفلسفة دورها فى المجتمع، وخاصة على يد أحد أهم أعلام جيلها الثانى وهو يورجين هابرماس.

ثم نعرض للبنيوية، ذلك التيار الذى سيطر على الفكر الفرنسى فى الستينيات، بعد أن هدأ الصراع الفكرى بين الوجودية السارترية وأنصار الماركسية، ذلك الصراع الذى سيطر على الساحة الثقافية الفرنسية فى تلك الفترة الزمنية. والبنيوية ليست مذهباً فلسفياً جديداً بقدر ما هى منهج فى المعرفة العلمية، احتذى بالنجاح الذى حققته علوم اللغة بهدف الوصول إلى مرتبة العلم المنضبط على نمط العلوم الطبيعية. وقد أثارت البنيوية، فكراً ومنهجاً، الكثير من الجدل بين الحماس لها من ناحية وبين الغضب عليها من ناحية أخرى.

ويعرض البحث للفلسفات الجديدة التى ظهرت فى مطلع السبعينيات وتركز معظمها فى الفكر الفرنسى على وجه التحديد. ومنذ ذلك الحين بدأت تظهر فلسفات «المابعدية» - إذا صح هذا التعبير - أعنى تلك التيارات التى اتخذت شعار: «ما بعد - التجريبية»، «ما بعد - العصر الصناعى»، «ما بعد - الميتافيزيقا»، «ما بعد - الأخلاق»، «ما بعد - الحداثة»، «ما بعد- الفلسفة»، «ما بعد - النقد»، «ما بعد - البنيوية»، «ما بعد- الحكاية». ولا غرابة فى أن تظهر هذه الاتجاهات فى الثقافة الفرنسية التى اشتهرت «بالبدع» أو «الموضات» الثقافية والفكرية بنفس القدر الذى اكتسبت به شهرتها فى «تقليعة» أو «موضة» الأزياء. تعبر كل هذه «المابعدات» عن التغيرات الأساسية التى طرأت على الثقافة والمجتمع الغربى فى أخريات القرن العشرين، وظهرت بوضوح فى مجالات الآداب والفنون، ثم انتقلت إلى مجالات الفلسفة والنظريات الاجتماعية. ومن أهم هذه التيارات التى سنعرض لها فى هذا البحث فلسفة التأويل (الهرمنيوطيقا) والتفكيكية.

III أهم التيارات الفلسفية فى القرن العشرين:

قبل أن نعرض لأهم تيارات هذا القرن لابد أن نؤكد أن الغالبية العظمى من فلاسفة القرن العشرين انتابتهم رغبة جامحة للأتيان بأفكار وتيارات جديدة واقتلاع

القديم من جذوره. ولهذا السبب كانت الروح النقدية هي الدافع الأول في هذه التيارات. وإذا كانت هذه الرغبة مشروعة في الحياة بصفة عامة، فهي بغير شك أكثر مشروعية في الفكر الفلسفي الذي يعد النقد جوهره وأهم سمة من سماته، هذا من جانب، ومن جانب آخر لابد من التأكيد أيضاً أنه ليس هناك بداية مطلقة من الصفر، كما يستحيل على أي جديد أن يتبرأ تماماً من دينه نحو الأسلاف، ولا يمكن على الإطلاق أن تكون هناك جدة مطلقة لا تتصل على نحو من الأنحاء - ولو على سبيل الرفض والقطعية - بما سبقها من أشكال الفكر ومضامينه.

*** فلسفة الحياة:**

نبدأ هذه البانوراما الفلسفية للقرن العشرين بالتيار المسمى بفلسفة الحياة، وسنكتفي منه بالفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٨٥٩- ١٩٤١)، ولن نقف عنده كثيراً، لا لعدم أهميته ولكن لأنه - من بين فلاسفة قلائل - حظي باهتمام كبير في الفكر العربي، حيث ترجمت معظم مؤلفاته إلى اللغة العربية وصدرت في عدة طبعات مختلفة، وتجاوبت معه الرومانسية العربية. لقد كان لبرجسون تأثير قوي ليس على الحياة الفكرية الفلسفية فحسب، بل على الحياة الفكرية والأدبية أيضاً في النصف الأول من القرن العشرين، لما كان يتمتع به من أسلوب أدبي مرهف ودقة في التعبيرات الفلسفية، فذاعت شهرته وراجت كتبه. وعلى الرغم من أن آراء برجسون ليست جديدة تماماً على الفكر الفلسفي الغربي - حيث نجد فيها أصداء هرقليطس وأفلوطين وهيجل وشيلنج ومين دي بيران - إلا أنه «يعد أكبر فيلسوف في فرنسا منذ عهد بعيد لما بذله من براعة في الجمع بين هذه الآراء والتجديد في عرضها، وقد أذاع لوناً من التفكير وأسلوباً في التعبير طغيا على سائر فروع المعرفة العلمية وتجاوزاها إلى الأدب»(١٥).

واجهت فلسفة برجسون الحيوية كلاً من النزعة الآلية الميكانيكية والنزعة المادية مواجهة نقدية حاسمة. وقدم برجسون فلسفة للحياة من خلال نظرية التطور في إطار حدده هو لنفسه واتخذه أساساً لاتجاهه الفلسفي، وليس في الإطار الذي حدده كل من اسبنسر وداروين؛ فقد عرض لتطور الحياة في لغة شعرية وأدبية بعيدة عن اللغة العلمية التي استخدمها علماء البيولوجيا. وقد اتخذ من «الوثبة الحيوية» أصلاً

للتطور، كما عرضها فى كتابه «التطور الخالق» عام ١٩٠٧، ولم يكشف العقل عن هذه الدفعة أو الوثبة الحيوية، بل هناك ملكة أسمى منه - فى رأى برجسون - وهى الحدس التى نتعرف من خلالها على ما بداخلنا من صيرورة مستمرة وديمومة حقيقية، وهى الملكة الوحيدة القادرة على فهم الحياة وإدراك كل ما هو حى ومتغير ومتحرك وجديد فى الزمان.

وفى كتابه «المعطيات المباشرة للشعور» يؤكد برجسون أن الحياة النفسية «تيار غير منقطع من الظواهر المتنوعة، أى تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية التى هى كثرة من الأحداث المتمايزة المتعاقبة»[١٦]. وإذا كان برجسون يرفض المنهج العقلى كمنهج للفلسفة، فهو لا ينكره فى ميدان العلم لأنه هو القادر على القياس والتحليل والتركيب، ولكنه لا يستطيع النفاذ إلى داخل الأشياء بل يعرفها من الخارج فحسب. أما الزمان الشعورى أو الباطنى فلا يمكن إدراكه إلا بالحدس، وهو ضرب من الإدراك المباشر لحياتنا الباطنية ولمجرى شعورنا الداخلى. وقد حاول برجسون بذلك «تجاوز التفرقة بين الذات والموضوع بوصفهما قطبين متضادين، ولكنه نظر إلى هذا التجاوز نظرة مثالية، مقدماً العالم الداخلى للإنسان، حدسه وحريته، بوصفهما بديهيات أساسية فى الفلسفة»[١٧].

لقد كان الإسهام الأكبر الذى قدمه برجسون للفلسفة فى بداية القرن العشرين هو إنقاذ فلسفة الروح من النزعة الوضعية، وقصد إلى «انقاذ القيم التى أطاحها المذهب المادى، فهو واحد من أولئك الذين يقومون فى الإنسانية ليعلنوا إيمانهم بالروح»[١٨]. ولقد كانت فلسفة برجسون بأكملها دفاعاً عن الروح والحرية، والتأكيد على أن لكل إنسان شخصيته الحية المتميزة، وأن «كل خط للتطور ينتهى إلى تحرير الوعى عند الإنسان؛ ويظهر الإنسان وكأنه الغاية النهائية من تنظيم الحياة على كوكب الأرض»[١٩]. ولكن فلسفة برجسون انحسرت مع نهاية الحرب العالمية الثانية - على الرغم من انتشارها السريع والشهرة التى حظيت بها فى معظم بلدان أوربا وامتدت إلى الشعوب الشرقية - ويعزو البعض هذا الانحسار إلى اهتمامها المبالغ فيه بالزمان الشعورى، باعتبار أنه وحده هو الزمان الحقيقى وتجاهلها للزمان المكانى. وربما يعود السبب الحقيقى لهذا الانحسار هو اكتساح الوجودية للساحة الفلسفية

والفكرية فى فرنسا فى تلك الفترة وخاصة الوجودية السارترية.

* البراجماتية:

تعد البراجماتية من بين فلسفات القرن العشرين التى أدت دوراً هاماً فى الفكر المعاصر، واشتهرت بأنها شديدة الإحساس بالمصالح الإنسانية. وهى الفلسفة التى ترجمت الأفكار إلى فعل وعمل؛ فالحقيقى فى الفلسفة البراجماتية هو ما يمكن التحقق من صدقه فى الواقع الموضوعى، وأن المنفعة والقيمة والنجاح هى المعيار الوحيد للحقيقة. ولا نستطيع القول إن البراجماتية مذهب فلسفى بقدر ما هى منهج يتتبع النتائج العملية للأفكار. وعلى الرغم من ردود الأفعال المتباينة التى تشكك فى قيمة وأصالة البراجماتية، إلا أنها تعبر عن فلسفة حضارة جديدة؛ فبدون تشارلز بيرس ووليم جيمس، وجون ديوى (وهم إعلام هذا التيار) يصعب تخيل الحياة العقلية فى القرن العشرين وخاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية معقل هذا التيار. وعادة «ما ينظر إلى بيرس على أنه سقراط النزعة البراجماتية، وجيمس على أنه أفلاطونها أما ديوى فهو أرسطو»[٢٠]. فى حضارة القارة الجديدة.

تشارلز بيرس (١٨٣٩– ١٩١٤) «أول فيلسوف أمريكى يخرج على العالم بفكر جديد يبلور فيه الحياة العقلية كما تمثلت فى القارة الجديدة، فهو الذى خلق الفلسفة البراجماتية خلقاً، ثم هو الذى بلغ بها غاية كمالها، حتى إذا ما جاء بعده التابعان الكبيران اللذان سارا على نهجه، وهما وليم جيمس وجون ديوى – لم يسعهما إلا أن يتحركا فى الإطار نفسه»[٢١]. وأهم ما يميز فلسفة بيرس هى أنها فلسفة علمية وليست تأملية، وأنها بعيدة عن الرطانة الفلسفية الأكاديمية. ويعتبره البعض «أكبر مفكر أنجبته أمريكا، له إسهاماته المتميزة فى المنطق، وفلسفة العلم، والميتافيزيقا، والابستمولوجيا وفروع أخرى من الفلسفة بجانب اشتغاله بالعلم»[٢٢]. والفكرة الأساسية عند بيرس هى أن الوظيفة الوحيدة للفكر تنحصر فى النتيجة العملية المثمرة التى يتمخض عنها الفكر. ويشترك وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) مع بيرس فى هذه الفكرة الأساسية وهى أن الفكر لا يكون مفيداً وله معنى يمكن فهمه ولا يكون له مصداقية إلا من خلال علاقته بغاياته، فالمعرفة بالنسبة لهما ليست تأملاً ولا حدساً بل هى فعل وعمل.

وربما كان بيرس ووليم جيمس هما أول من «عرض بوضوح الاتجاه المميز للقرن العشرين في النظر بعين الاعتبار للمعنى ووضعه فى قلب الفلسفة؛ ففى اعتقادهما أن الفكرة الموجودة فى العقل لها وظيفة تكيفية تتجلى فى الفلسفة وفى نظرية المعنى»(٢٣)، وهذه هي إحدى آثار نظرية دارون التطورية. ولوليم جيمس إسهاماته في ظهور البراجماتية على الساحة الفلسفية، على الرغم من أنه ليس مؤسس هذه النزعة (مثل بيرس) ولا هو الذى قدمها بشكل محدد (مثل جون ديوى)، ولكن قوة شخصيته ونشاطه لعبا دوراً حاسماً في الأثر الذى طبعته البراجماتية على معاصريه. ومحاضراته عن البراجماتية يؤرخ بها لبداية هذا التيار الفلسفى كحركة واضحة المعالم؛ خاصة في بحثه عن مفهوم الصدق، فبعد أن اختلف الفلاسفة طويلاً حول طبيعة الصدق، جاء جيمس ليؤكد أن الفكرة الصادقة هي التى تتلاءم مع غيرها من الأفكار التى تثبت صحتها عملياً. وتصبح الفكرة حقيقية عندما تثبت التجربة أنها صالحة ومفيدة.

ثم يأتى جون ديوى (١٨٥٩– ١٩٥٢) أحد الفلاسفة الثلاثة الذين طوروا البراجماتية بما له من وعى عميق بالبعد الاجتماعى للفكر الفلسفى. فقد أدرك أكثر من أسلافه ليس فحسب قيمة التفاعل بين الفلسفة والأنشطة الثقافية الكبرى، بل أيضاً قيمة الفلسفة ذاتها ومواجهتها المستمرة مع السياسة والتعليم. مما جعل لفلسفته تأثيراً عظيماً على الحياة الأمريكية، فقد «ذاعت شهرة جون ديوى على الأخص باعتباره مفكراً تربوياً يروم إصلاح مناهج التربية على أساس آراء اجتماعية متشددة فى شأن الطابع الاجتماعى للتربية. وقد كانت فلسفته لمدة طويلة أقوى قوة عقلية فى تلك البلاد التى تعبد التكنولوجيا، ولم تعرف خبرة التقدم العلمى على النحو الذى عرفته أوربا»(٢٤). لقد شارك جون ديوى زميليه بيرس وجيمس فى المبدأ العام للبراجماتية وهو أن الفكرة خطة عمل، وأنها – أى الفكرة – لن تكتسب أية قيمة إلا حين تثبت أنها قابلة للعمل وقادرة على تحقيق نجاح تلك الخطة. ولكن لفلسفة ديوى مفتاح آخر مختلف وهو مفهومه عن الخبرة وتأثره بالنزعة السلوكية، والخبرة عنده هى خبرة بالطبيعة لأنه لا توجد – فى رأيه – معرفة حقيقية غير التى يأتى بها منهج العلوم الطبيعية ولذلك فهو يرفض كل الأفكار التى تتعالى على الطبيعة ويتجه مباشرة إلى الخبرة.

ولعل أهم إسهام قدمه ديوى فى تطور البراجماتية هو نظريته فى التربية ورفعه شعار التعليم بالممارسة؛ فالتربية الواعية هى إعادة بناء مستمر للخبرة. وأن الأفكار لا تكون أفكاراً حقيقية إلا إذا كانت أدوات أو ذرائع نستعين بها فى حل المشكلات التى تواجه الفرد والمجتمع على حد سواء. ولا غرابة فى أن تنشأ الفلسفة البراجماتية وتجد صدى لها - بل وتحقق نجاحاً باهراً أيضاً - فى مجتمع يحكمه منطق القوة والنجاح كالمجتمع الأمريكى، ولكنه ليس بالضرورة هو أفضل المجتمعات. وربما لهذا السبب أيضاً لم تجد البراجماتية رد فعل إيجابى فى المجتمعات ذات القيم المثالية العريقة؛ لأن ربط الأفكار الحقيقية والصادقة بآثارها العملية سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة استدعى استبعاد كل القضايا الأخلاقية وأحكام القيمة، بل وبعض قضايا العلم أيضاً من دائرة الحق والصدق. كما يحصر الفكر الفلسفى فى الجانب العملى الذى يحقق منفعة مباشرة، ويزعم بغير حق أن الحقيقة مساوية للنجاح والتأثير العملى. والأبعد من هذا أن البراجماتية بهذا المفهوم تهدم الهدف الأسمى للفلسفة وهو البحث عن الحقيقة ذاتها، أى البحث المنزه والمجرد من كل غاية أو هدف أو منفعة عملية، وربما كان هذا هو الجانب السلبى من المنهج البراجماتى. لكن هناك بغير شك جانباً إيجابياً يتمثل فى نزعتها النقدية للمطلقات المثالية والميتافيزيقية، كما تتمثل أيضاً فى ترجمتها للأفكار إلى فعل وسلوك عملى، وتوجهها بوجه خاص نحو آفاق المستقبل.

*** الفلسفة التحليلية:**

أحدثت الفلسفة التحليلية ثورة فى تاريخ الفكر الفلسفى - كما يقول آير - بانتقاله على أيدى التحليليين من البحث فى مجال الموضوعات والأشياء إلى مجال آخر يبحث فى الألفاظ والعبارات التى يستخدمها العلماء والفلاسفة. ولم تكن الفلسفة التحليلية مذهباً، بل هى مُنهج فى البحث اهتم اهتماماً شديداً بالتحليل اللغوى بهدف إضفاء الوضوح والدقة على لغة الفلسفة والكشف عن حقيقة الكثير من مشكلاتها، وجورج مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨) هو رائد النزعة التحليلية فى الفلسفة المعاصرة، وهو يمثل مع رسل وفيتجنشتين المدرسة التحليلية التى يطلق عليها اسم الواقعية الجديدة. والتحليل عند مور ينصب على التصورات أو الأفكار والمفاهيم.

وليس على الألفاظ أو العبارات اللغوية. كما اصطنع رسل منهجاً للتحليل للوصول إلى المكونات الأساسية التى يتألف منها الفكر عن طريق التحليل اللغوى، وأيضاً عن طريق تحليل المفاهيم والتصورات الرياضية وتحويلها إلى مفاهيم منطقية. وقد حصر رسل مهمته فى أن «يمنطق الفلسفة كلها.. من أجل أن تقلع الفلسفة عن دراسة الوجود الكلى، وأن تقنع بدراسة الوجود العام وهو الوجود المنطقى الذى أراد أن يحصر فيه الفلسفة كلها»(٢٥)، فالمعروف أن السمة الأساسية التى تجمع بين فلاسفة التحليل هو عداؤهم الشديد للفلسفة المثالية والميتافيزيقا بوجه خاص.

تتحول الفلسفة كلها على يد فيتجنشتين - الذى يحتل مكانة عظيمة الشأن، فى النزعة التحليلية - إلى تحليل للغة. وقد تجاوز تأثيره الفلسفة التحليلية ليتبوأ موقعاً هاماً فى الفلسفة المعاصرة، ففلسفته المتأخرة وخاصة فى كتابة «بحوث فلسفية» فتحت «آفاقاً جديدة أفاد منها علم اللغة والعلوم المتصلة به، ولم يقتصر الأمر على اكتشاف الفروق الأساسية بين لغة العلم ولغة الفلسفة ولغة كل يوم، وإنما تعداه إلى الاختلافات المتنوعة بين اللغات، واختلاف العناصر المكونة داخل كل لغة على حدة، وتعدد الألعاب اللغوية حسب القواعد المستخدمة فى كل لعبة بمفردها»(٢٦). ولا ترجع أهمية فيتجنشتين إلى تأسيسه لمنهج جديد للتحليل المنطقى للغة، بل تمتد أيضاً إلى إثارته للقضايا «بطريقة نقدية أصيلة أخرجتها من دائرة «التسليم» ووضعتها فى دائرة «الإشكال» وبذلك استحقت أن تكون رافداً هاماً من روافد النزعة النقدية الغالبة على التفكير الفلسفى المعاصر»(٢٧).

* الوضعية المنطقية:

ظهرت الوضعية المنطقية حوالى عام ١٩٢٢ بالتقاء مجموعة عرفت باسم حلقة فيننا، وكان لكتاب فيتجنشتين «رسالة منطقية فلسفية» أثر كبير على أعضاء هذه الحلقة، كما كان أيضاً لمنطق رسل وطريقته الفنية فى التحليل أثرها العميق عليهم، ولقد «أختار الوضعيون المناطقة لفظة «منطقى» ليشير إلى اهتمامهم بالتحليل المنطقى للمعرفة ولكل نتائج العلم والحياة اليومية لإضفاء الوضوح عليها وشرح العلاقة التى تربط هذه النتائج»(٢٨). وللوضعية المنطقية بعض السمات الخاصة التى أثارت حولها الكثير من الجدل والخلاف فى النصف الأول من القرن العشرين منها: رفض

الفلسفة التقليدية بما فى ذلك رفض الفلسفات المثالية والميتافيزيقا لحساب العلم والتفكير العلمى. ويرجع رفض الوضعيين المناطقة للمثالية إلى أنهم ورثة بيرس من ناحية ورسل من ناحية أخرى، وقد حصروا الفلسفة فى وضع أسس التفكير العلمى أو خدمة العلم الوضعى وربطوا التراث التجريبى بالتطور الجديد فى المنطق.

من أهم المشكلات التى أثارتها الوضعية المنطقية مشكلة «مبدأ التحقق» Principle of Verification ويقوم هذا المبدأ على أن الأحكام أو العبارات التى «لا نستطيع إثباتها بالإدراك التجريبى هى بالمعنى الحرفى للكلمة مجرد لغو، إذ لا يوجد أى معنى أو دلالة يمكن أن تنسب إليهما.. فما يمكن إثباته عن طريق الوقائع facts هو وحده ما يمكن أن يكون له معنى.. ولقد طبق الوضعيون المناطقة هذا المبدأ على رفضهم للميتافيزيقا»(٢٩)، باعتبار أن قضاياها هى من قبيل ما لا معنى له. وينسب أعضاء حلقة فيينا هذا المبدأ إلى فيتجنشتين، والذى كان له أكبر تأثير عليهم خاصة فى كتابه «رسالة منطقية فلسفية» – وهو الكتاب الذى كان نقطة تحول فى تاريخ الفكر الفلسفى المعاصر – والذى انتهى فيه إلى أن «مشكلات الميتافيزيقا والفلسفة التقليدية قد نشأت عن إساءة فهم منطق اللغة، وأن تحليل لغة العبارات والقضايا قد بين أن معظمها ليس كاذباً وإنما هو خال من المعنى»(٣٠).

يعد كارناب (١٨٩١ – ١٩٧٠) أبرز ممثلى الفلسفة الوضعية، وصار المتحدث باسم حلقة فيينا إلى أن فقدت الحركة زخمها من الناحية الفلسفية عام ١٩٣٦ وتشتت أعضاؤها بموت بعض روادها ومقتل شليك، وهجرة بعض أعضائها إلى بريطانيا والبعض الآخر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ويمكن القول إن المرحلة الأولى من الوضعية المنطقية قد خبت وانطفأت شعلتها للأسباب السابقة وبسبب انصراف الحركة الفلسفية عنها – بعد أن كانت تشغل مكاناً متميزاً فى فلسفة القرن العشرين – كنوع من الاحتجاج على دوجماطيقية أعضائها. ولكن هذا لا يعنى أن الوضعية المنطقية قد انقرضت أو انتهت تماماً، وإنما تطورت عند كارناب أفضل ممثليها وأنشطهم، وخاصة فى دراساته فى السيمانطيقا أو علم المعانى، التى يتجاوز فيها التحليلى المنطقى للغة.

وربما يكون الدرس الوحيد المستفاد من غلو هذه المدرسة فى مرحلتها الأولى أنه

ليس هناك رأى قاطع وحاسم فى الفلسفة، وكما أن هناك مبدأ التحقق من الصدق؛ فهناك أيضاً مبدأ التكذيب - الذى قال به بوبر - والذى يعنى أن القضية أو النظرية تظل صادقة حتى تظهر قضية أو نظرية أخرى تكذبها. وإذا كان للوضعية المنطقية تأثير إيجابى فى الحياة الفلسفية المعاصرة فهو بلاشك أنها دفعت الدراسات المنطقية دفعة هائلة نحو التجديد، كما أنها برفضها للميتافيزيقا نبهت الفلاسفة إلى ضرورة إعادة النظر فى استخدامهم للعبارات الفلسفية الفضفاضة، وأن عليهم أن يقدموا نماذج للأفكار تتسم بالدقة والوضوح وأن يصوغوا عباراتهم الفلسفية صياغة لغوية دقيقة.

*** فلسفة الظاهريات (الفينومينولوجيا)**

كان للفلسفة التحليلية عند مور ورسل وفيتجنشتين أثر كبير على فلاسفة البلدان الناطقة بالإنجليزية، بينما ساد فى أوربا نظام من التفلسف برز فى الوجودية الألمانية، والوجودية الفرنسية وكلاهما تأثر إلى حد كبير بفينومينولوجيا هوسرل - وهى مفتاح تطور الوجودية المعاصرة - فكان الاختلاف شاسعا بين الفلاسفة التحليليين من ناحية والفلاسفة المهتمين بالتراث الأوربى المعاصر من ناحية أخرى، بحيث يصعب على كلا الفريقين الاتصال بالآخر. ورفضت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة أن تنظر للفلسفة باعتبارها علماً تجريبياً وكان هوسرل (١٨٥٩- ١٩٣٨) أحد حاملى لواء هذا الاعتراض، الذى بدأ فلسفته بالهجوم الشرس على علم النفس، بل جعل هدفه تدمير النزعة السيكولوجية فى المنطق والهجوم على المثالية والوضعية التجريبية، وقدم منهجه فى الظاهريات.

الظاهريات هى أحد التيارات الهامة فى فلسفة القرن العشرين التى سادها الاعتقاد بأن الفلسفة ليست كالعلوم الطبيعية أو الواقعية وأنها لا يمكن أن تستخدم مناهج تلك العلوم. ولذلك فإن أهم سمتين أساسيتين من سمات الفينومينولوجيا هى أنها منهج فى المقام الأول «ينحصر فى وصف الظاهرة أى ما هو معطى مباشرة... ومن جهة أخرى فإن موضوعها - أى الفينومينولوجيا - هو الماهية essence أى المضمون العقلى المثالى للظواهر، الذى يدرك فى إدراك مباشر، هو رؤية الماهيات»[٣١]. وقد عارض هوسرل بهذا الفلسفة الكانطية التي تنكر معرفة الماهيات.

واستطاع أن يؤسس فلسفة جديدة فى الفكر الغربى فى القرن العشرين، يمكن القول بأنها فلسفة البدايات الأولى التى لا تفترض مسبقاً معرفة قبلية بالأشياء، بل تقوم بتجربة الأشياء فى الشعور كظواهر محضة. الفينومينولوجيا - إذن - هى علم دراسة الظواهر أو المعطيات التى تتكشف فى الوعى، وجعل هوسرل مهمته إيجاد المنهج الفلسفى الذى يستطيع رؤية الماهيات أو حقيقة الموضوعات العينية.

والماهيات ليست ماثلة أمام الذهن أو الوعى، ولكن بلوغها لن يكون إلا من خلال مراحل متدرجة هى مراحل المنهج الفينومينولوجى الذى ليس استنباطياً ولا تجريبياً، بل هو منهج استبطانى ليس بالطريقة السيكولوجية، وإنما يتم من خلال عمليات ثلاث تبدأ بالاستغناء عن كل المعلومات السابقة عن الشئ، وبالتوقف عن الحكم ووضع بعض عناصر المعطى - وهى العناصر التى لا تهتم بها الذات بحيث لا يبقى لها إلا ما هو معطى من الموضوع - بين قوسين واستبعادها من التأمل، أى تقويس العالم، والانصراف بالوعى إلى الماهية الخالصة وهذا ما يسميه هوسرل بالرد الترنسندنتالى. ولكن الوعى لا يكون إلا وعياً بشئ ما، أى أن للوعى طابعاً قصدياً، ونشاطاته نشاطات قصدية. والقصدية هى الفكرة الأساسية فى فلسفة الظاهريات. ويتجاوز الوعى الصفات العارضة وينفذ إلى الماهية، وهو ما يسميه هوسرل بالرد الماهوى، بمعنى الوصول إلى ماهية الشئ، ثم البحث عن معنى أو دلالة الظاهرة. بمعنى آخر يمكن أن نقول إنه تتم عملية حفر للوعى أو - إذا استعنا بتعبير فوكو - أركيولوجيا الوعى.

مهمة الفيلسوف الفينومينولوجى إذن هى بحث الظاهرة الماثلة أمام الوعى أو الشعور الذى يتوجه إليها ويقصدها «بأفعاله القصدية، وغدت رؤية الماهيات وتحليلات المعنى هى أدواته فى البحث»[٣٢]. ولعل ما أسفر عنه هذا المنهج هو نوع جديد من المثالية، أطلق عليه المثالية الذاتية المتعالية. إن الحقيقة الوحيدة والمطلقة فى هذا المنهج هى الذاتية المتعالية التى يعتمد عليها كل وجود آخر فى العالم، بحيث يمكن أن نقول إنها ذروة الذاتية بعد ديكارت، بل هى تعميق للذاتية والارتفاع بها. فإذا ما اندثر كل شئ فى العالم سيبقى الوعى صانع الماهيات والحقائق. وربما لهذا السبب أيضاً تعرضت فلسفة الظاهريات للنقد كشكل من أشكال المثالية الذاتية، فهى

كفلسفة للباطن قد أكدت «عجز كل الفلسفات المثالية الذاتية عن التأثير فى حركة الواقع التاريخى والاجتماعى»[٣٣]. ولكنها من ناحية أخرى كانت شهادة بإفلاس العقل الغربى. وعودة إلى الشعور الفردى الحى؛ فقد أيقظت الوعى بالأشياء والعالم والتجربة الحية. وبرؤية الماهيات من خلال الوعى أو الشعور تصبح الحقائق حية.

إن أثر الفينومينولوجيا على الفلسفات الأخرى يؤكد الجانب الإيجابى منها، فهى كمنهج - أكثر منها فلسفة - تعد منهجاً خصباً أثر على العديد من فلسفات العصر، وطبق تطبيقات مثمرة فى مجالات مختلفة؛ لقد أعطى هوسرل إشارة البدء من جديد لعلوم كثيرة منها «علم النفس، دراسة العقل، والمنطق، وفلسفة الرياضيات، والقانون، والعلوم الاجتماعية، وفلسفة الفن والأخلاق وفلسفة الدين»[٣٤]. هذا بالإضافة أيضاً إلى تأثيرها العميق - كما سبقت الإشارة - على الفلسفات الوجودية، وفلسفة اللغة، وفلسفة التأويل أو الهرمنيوطيقا، وتأثيرها غير المباشر على أعضاء بمدرسة فرانكفورت. وعلى الرغم من تأثير فلسفة الظاهريات فى تيارات متعددة وبعثها للحياة فى حقول بحثية جديدة، إلا أنها تعد أقل الفلسفات حظاً من الانتشار والفهم أيضاً. وربما يعود هذا إلى غموضها من ناحية، وصعوبة التعامل مع مفاهيمها المخالفة للنظم الفلسفية السائدة حينذاك من ناحية أخرى. فهى ما تزال غير معروفة معرفة كافية بالمقارنة مع التيارات الفلسفية المعاصرة لها والتى حظيت بانتشار واسع ودراسات وافية، وإن لم تكن تفوقها عمقاً وقدرة على التأثير. وعلى الرغم مما تحتويه كتابات هوسرل من تحليلات دقيقة وعميقة إلا أن «المؤرخين لم يضعوا أيديهم بعد على كل ما يشكل قيمة هذه الكتابات التى تعد نبعاً عظيماً للمعرفة، ولم يحددوا بعد مدى قوة فائدتها، ويظهر أن كتابات هوسرل (التى مازالت تنشر تباعاً حتى اليوم) فى طريقها إلى أن تصبح مصدراً أساسياً معتمداً من مصادر الفلسفة الغربية ترجع إليها الأجيال القادمة فى الحضارة الغربية»[٣٥].

هكذا فتح البحث الفينومينولوجى آفاقاً جديدة جعلته أحد المنابع الرئيسية للتفكير الفلسفى للحضارة الغربية فى القرن العشرين. وكما جاءت الظاهريات ببعض وجهات النظر النقدية - الجذرية - للفلسفات السابقة عليها، وزعمت أنها فلسفة البدايات، وكانت صيحتها على لسان هوسرل بالرجوع إلى الشئ نفسه، وكما وجه

نقده اللاذع للوعى الأوربى وأزماته، محاولاً البدء من الوعى - تعميقاً لفلسفة ديكارت - وكما وجهت الفينومينولوجيا نقدها للمثالية والتجريبية والنزعة النفسية فى المنطق، فإن هناك بعض الانتقادات التى وجهت إلى الظاهريات نفسها وعرضتها للنقد لاستغراقها فى استبطان الوعى وإغفالها إلى حد كبير للبعد الاجتماعى، وتحويلها للفلسفة إلى نوع من الاستبطان المنطقى المعرفى الذى انتهى إلى مثالية ذاتية متعالية بعكس الهدف الأصلى لهذه الفلسفة.

* الفلسفة الوجودية:

كان للمنهج الفينومينولوجى أكبر الأثر على الفلسفة الوجودية التى كان لها حظ كبير من الشهرة والانتشار - خاصة فيما بعد الحرب العالمية الثانية - يفوق بكثير الأصول التى نهلت منها. لقد كانت رد فعل قوى على المذاهب العلمية والفلسفات التى حاولت أن ترسخ فى الأذهان فكرة المطلق. وإذا كان نيوتن «قد وضع أساس المطلق فى العلم. وجاء هيجل ليؤكد فكرة المطلق فى الفلسفة... فقد جاء عدد من المفكرين وركزوا على التجربة الإنسانية الفردية الحية التى تتمتع باستقلال ذاتى»(٣٦). ونقطة البدء فى الفلسفة الوجودية هى الإنسان الفرد بمفارقاته الفردية والمواقف التى يخوضها مع الحياة، وتحليل الوجود الإنسانى إنما يبرهن على أن الموجود (الإنسانى) هو الذى يتساءل عن الوجود.

تتعدد تيارات الفلسفة الوجودية وتتباين فيما بينها، على الرغم من أنها نبعت جميعاً من مصادر واحدة، وإلى جانب تأثير المنهج الظاهرياتى على جميع فلاسفة الوجود - بصفة عامة - فقد كانت لفلسفة الحياة بصماتها أيضاً، بالإضافة إلى انتساب جميع فلاسفة الوجود إلى كيركيجورد الأب الروحى للفلسفة الوجودية. وأهم أعلام التيار الوجودى هم جابريل مارسيل؛ وكارل ياسبرز، ومارتن هيدجر وجان بول سارتر، ويمثل ياسبرز وهيدجر تيار الوجودية الألمانية وهما اللذان تأثرا بكيركيجورد، وأضافا إليه وأخرجا فلسفته الوجودية من الوجود الذاتى بمعناه الضيق إلى الوجود العام. وهناك أيضاً الوجودية الفرنسية بشقيها المؤمن والملحد، يمثل جابريل مارسيل التيار الأول، ويمثل كل من سارتر وميرلونتى التيار الثانى. وهناك اختلافات أساسية فيما بين أعلام هذه الاتجاهات تجعل من الصعب الحديث عنهم

جميعاً تحت مسمى واحد. ومع ذلك نستطيع أن نجمل بعض الخصائص المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين:

١- تنبع الفلسفة الوجودية من تجربة حية معاشة تسمى تجربة وجودية، تحمل طابعاً شخصياً.

٢- الوجود هو الموضوع الرئيسى للبحث الفلسفى عند الوجوديين.

٣- يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلى نشط فلا «يكون» الوجود بل «يصير».

٤- أن الوجوديين يفهمون «الذاتية» بمعناها الخلاق، فالإنسان يخلق نفسه بنفسه.

٥- يقول كل المفكرين الوجوديين بالتبعية المزدوجة، تبعية الإنسان للعالم وتبعيته للبشر.

٦- يرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع، بل ينبغى التعامل مع الواقع الذى يتم فى تجربة القلق، وفيه يدرك الإنسان أنه محدود قاصر. وبالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلى الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده[٣٧].

حظيت الوجودية الفرنسية - وخاصة السارترية - بشهرة واسعة ليس فى أوساط المثقفين فقط، بل أيضاً على المستوى الجماهيرى والشعبى، ويليها حظاً من هذه الشهرة وجودية هيدجر، وإن كان انتشار هذه الأخيرة على المستوى الأكاديمى أكثر منها على المستوى الجماهيرى. وعلى الرغم من هذا يعد كارل ياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) - الأقل شهرة وانتشاراً - من بين «الفلاسفة الوجوديين المعاصرين أغزرهم إنتاجاً وأوضحهم تفكيراً وأوسعهم اهتماماً وأقربهم إلى التفكير العام. ليس فيه غموض هيدجر ولا جفاف لغته وليس فيه عبث سارتر»[٣٨]. ويؤكد ياسبرز - كسائر الوجوديين - أن الإنسان هو الحقيقة الأساسية التى يمكن إدراكها فى العالم، وأنه موجود فى مواقف عينية واقعية فى الحياة. وأن الوجود «انفتاح على العالم، ولن يتحقق - أى الوجود - إلا فى الفعل والسلوك، ونقابل هذا الانفتاح فى المواقف الحدية (مثل الموت والألم والصراع والخطيئة)، وفى الوعى التاريخى، وفى الحرية، وفى التواصل مع الآخرين»[٣٩]. يتحقق وجود الإنسان إذن فى لحظة خروجه

من حال الإمكان إلى حال التحقق، وهو بهذا يحقق معنى الحرية التى هى جوهر الوجود الماهوى عند ياسبرز.

ثم يأتي مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) الممثل الآخر للوجودية الألمانية والأكثر شهرة من سلفه، ويعلن أن نقطة البدء فى فلسفته هى الموجود - هناك Dasein ليبدأ مرحلة جديدة فى فهم الإنسان. ويبدأ أيضاً بحثه عن «الوجود الأصيل» مسقطاً بذلك مشكلة وجود العالم الخارجى لأن الموجود هناك بطبيعته موجود - فى العالم، وبحثه عن وجوده الخاص يرتبط ببحثه عن الوجود العام. وينطلق هيدجر فى «تحليلاته الأنطولوجية للوجود الإنسانى من الحياة اليومية أو «الموقف الطبيعى» الذى نحياه جميعاً. وهذه التحليلات للوجود - فى - العالم والوجود بالقرب من الأشياء والمعية والاداتية.. إلخ تعد من أثمن ما قدم هيدجر للحياة الفلسفية»[٤٠]. مما جعله يمثل تحولاً بارزاً فى الفكر المعاصر خاصة فى كتابه «الوجود والزمان» الذى يعتبره بعض الباحثين بداية عصر جديد من التفلسف كان له أكبر الأثر على بعض التيارات الفلسفية فى القرن العشرين.

يؤكد هيدجر أن المنهج الوحيد الملائم للتحليل الوجودى هو المنهج الفينومينولوجى ولكنه لم يأخذ بمفهوم هوسرل للظاهريات «كفلسفة ترانسندنتالية تصل فى مراحلها التكوينية الأخيرة إلى رد كل شئ إلى الأنا (الذات أو الوعى) الخالص الذى يبقى ولو فنى العالم كله.. ولكنه يعلن تنصله من الظاهريات فلسفة واتجاهاً، واستفادته منها منهجاً وطريقاً للكشف عن أشكال الوجود»[٤١]. وكأن فلسفة الظاهريات تقوم عند هيدجر «بدور عمل التأويل، وهى تدرس الكينونة من أجل تفسير تركيبها وتكوينها، وتصبح الفلسفة نظرية أنطولوجية فينومينولوجية عامة، تنتج عن تأويل «الموجود - هناك»[٤٢]. مهمة التحليل الأنطولوجى إذن عند هيدجر هى الكشف عن الوجود الإنسانى بصفة عامة، أى وجوده - فى - العالم، بمعنى أنه يمضى من تحليل الموجود إلى تحليل الوجود.

والوجود - فى - العالم عند هيدجر يعنى أن الوجود البشرى قُذف به على غير إرادته فى عالم ليس من صنعه، وفى محاولته - أى الموجود البشرى - المستمرة للخروج من ذاته يصطدم بعالم الأشياء والأدوات ليحقق إمكانياته ويكون ما لم يكنه،

والموجود البشرى لا يوجد فى العالم فقط، بل أيضاً مع الآخرين. والقلق الوجودى - وليس السيكولوجى - هو ما يميز حياة «الموجود - هناك» وهو الحالة الانفعالية التى تتكشف فيها حقيقة الوجود، وأنه وجود للموت، وأن الموت هو أعلى إمكانيات «الموجود - هناك» وهى إمكانية انتهائه وموته. ومفهوم هيدجر عن الموت يفترض كذب المفهوم الأفلاطونى - المسيحى، بمعنى انفصال الجسد الفانى عن الروح الخالدة، فالموت عدم مطلق، سقوط فى اللاشئ. وكما أُلقى الإنسان فى العالم بدون هدف أو معنى، فهو يلقى به أيضاً للموت وبدون أن يكون لمجيئه أو رحيله معنى[٤٣]. فالإنسان محكوم عليه بالموت، والموت هو عبور «الموجود - هناك» إلى حيث لم يعد هناك وجود.

كانت الوجودية الفرنسية هى التيار الآخر للفلسفة الوجودية، وقد انقسم هذا التيار نفسه - كما سبق القول - إلى تيارين متعارضين، أحدهما دينى كاثوليكى ويمثله جابريل مارسيل (١٨٨٩ - ١٩٧٣) والآخر ملحد ويتزعمه سارتر. لن نقف عند الأول - أعنى جابريل مارسيل لأنه لم يؤسس نظاماً فلسفياً، ولم يترك سوى تأملات على شكل يوميات، وهو أقرب إلى كيركيجورد من كل ممثلى الفلسفة الوجودية، ولم يكن له شهرة ولا تأثير سارتر، القطب الآخر للوجودية الفرنسية، الذى تجاوز تأثيره ساحة الفكر الفرنسى إلى بلدان أخرى كثيرة، ومنها بعض البلدان العربية التى حظى فيها باهتمام كبير وحركة ترجمة واسعة لأعماله.

تطورت فلسفة سارتر (١٩٠٥- ١٩٨٠) على مراحل ثلاث تأثر فيها بثلاثة فلاسفة هم هوسرل وهيدجر وماركس. كانت المرحلة الأولى من هذا التطور سيكولوجية ظاهرية، والمرحلة الثانية انطولوجية، ثم المرحلة الثالثة وجودية ذات ميول ماركسية. وأثمر هذا التطور الأخير ما يعد أهم كتب سارتر وهو «نقد العقل الجدلى» الذى أدرك فيه البعد التاريخى للوجود الإنسانى مما أتاح الفرصة لإقامة فلسفة أساسها عقل جدلى يدرك أن حقيقة الإنسان متغيرة ولن تتوقف عن الصيرورة.

وإذا كان الإنسان عند هيدجر هو الكائن المحكوم عليه بالموت، فهو عند سارتر محكوم عليه بالحرية، لأنه هو الذى يختار أن يصبح أو يصير. وكما يقول سارتر فى «الوجودية والنزعة الإنسانية، أن الإنسان مسئول عن وجوده ونوعه، وكذلك مسئول

عن كل البشر فى كل اختيار أو قرار له. ومبدأ الوجود عنده: الانسان هو ما يصنعه بنفسه! الإنسان مشروع Man is Project،(٤٤). والإنسان يوجد بقدر ما يحقق ذاته وإمكاناته فى أفعال ملموسة، بمعنى آخر أن الإنسان هو مجموع أفعاله.

يعود الانتشار الواسع للفلسفة الوجودية فى منتصف القرن العشرين - إلى الحد الذى أصبحت معه «موضة العصر» - إلى أنها تعبر عن أزمة مبادئ وقيم مرحلة ما بين الحربين العالميتين، لقد وضعت المبادئ الأساسية للفلسفة التقليدية بكل قيمها وحقائقها موضع التساؤل، معتبرة مشكلة الإنسان المشكلة الأساسية. فقد عاد الفلاسفة الوجوديون بتاريخ الفلسفة إلى السؤال عن مصير وماهية الإنسان، والسؤال عن معنى الوجود أو حقيقته بعد أن طغى الطابع العلمى على فلسفات القرن التاسع عشر، واختزلت الوجود الإنسانى وقصرته على الوجود المادى، فجاءت الفلسفة الوجودية لتبحث عن ماهية الوجود الإنسانى من حيث وجوده - فى - العالم، ووجوده مع الآخرين ومن أجلهم. وربما كان هذا سبباً قوياً فى انحسار الفلسفة الوجودية - فيما بعد - واتهامها بإهمال الجانب العقلى فى الإنسان باعتباره عصب الثقافة الأوربية القائمة على العلم.

حدث نوع من الانحسار للفكر الوجودى بعد موت كل من هيدجر وسارتر، وبقيت قيمة فلسفة هذا الأخير فى كونها أعمالاً أدبية. أما عن فلسفة هيدجر فنستطيع أن نقول إنها من النوع الذى يتم اكتشاف كنوزها وتزداد أهميتها بعد موت أصحابها، فعلى الرغم من انحسار التفكير فى الوجودية كفلسفة، بقيت قيمة فلسفة هيدجر فى أنها تولدت عنها فلسفات أخرى أثارت الكثير من الجدل، وأحدثت تغييراً جذرياً فى مسار التفكير الفلسفى فى الثلث الأخير من القرن العشرين، وأقصد بوجه خاص تأثير فلسفة هيدجر - لاسيما فى تحليلاته لبعض نصوص الفلاسفة قبل سقراط والنصوص الشعرية لهيلدرلن وغيره - على كل من فلسفة التأويل أو الهرمنيوطيقا والنزعة التفكيكية. وفيما بين التأثير الفعال والتراجع والانحسار تعرضت الفلسفة الوجودية للكثير من النقد، على الرغم من أنها قامت فى الأساس لتوجيه النقد للفلسفات السابقة عليها، وعلى الرغم أيضاً من زعم أحد روادها (أعنى هيدجر) أنه تجاوز الميتافيزيقا الغربية، وأنه يؤسس فكراً جديداً للوجود.

على الرغم من كل هذا فإن الوجودية نفسها لم تسلم من سهام النقد الموجه إليها باعتبارها نزعة معادية للعلم. وكانت فلسفة هيدجر فى بعض جوانبها مرتعاً خصباً لهذا النقد، خاصة فى إغفالها البعد الاجتماعى والسياسى فى حياة الموجود الفرد، وانغلاق فلاسفة الوجود بصفة عامة فى الفردية الذاتية - بإستثناء سارتر - إلى حد تجاهل الواقع الجدلى المتحرك حولهم. وقد كان هذا الجانب هو الأساس الذى ارتكز عليه نقد أعضاء مدرسة فرانكفورت لفلسفات الوجود.

*** النظرية النقدية:**

امتد تأثير بعض أفكار فلسفة الظاهريات وفلسفة الحياة وفلسفات الوجود إلى تيار آخر ساد فى أواخر الثلاثينيات من هذا القرن أطلق عليه اسم التيار النقدى وانطلق من «معهد البحوث الاجتماعية» بمدينة فرانكفورت ومن هنا أطلق على هذا التيار اسم «مدرسة فرانكفورت » واحتفظ بهذا الاسم حتى بعد أن هاجر أعضاؤه - فى فترة الحكم النازى - إلى الولايات المتحدة الأمريكية ثم بعد عودتهم مرة أخرى إلى بلادهم عام ١٩٥١. اتخذ أعضاء هذه المدرسة من التحليل النقدى منهجاً لهم فعرفت باسم «النظرية النقدية»، وقد تطورت هذه النظرية على مرحلتين أساسيتين، تمت المرحلة الأولى على يد الجيل الأول من المؤسسين وهم هوركهيمر وأدورنو وماركوز وإريك فروم وغيرهم، وتطورت المرحلة الثانية على يد الجيل الثانى الذى يعد هابرماس أحد أشهر أعلامها.

إن السمة الأساسية التى جمعت أعضاء «مدرسة فرانكفورت» بجيليها الأول والثانى هو «نقد» العقلانية التقنية التى سادت الفكر الغربى فى ظل الحضارة الصناعية والنظام الرأسمالى. إنها تعبير عن رفض العقلانية العلمية، وعقل التنوير بكل ما نتج عنه، وقد تبنى أعضاء المدرسة المنهج التحليلى النقدى للماركسية دون مقولاتها التقليدية. و«بلغت هذه المدرسة ذروة تأثيرها على الحياة الفلسفية والعقلية وعلى تفكير الرأى العام المثقف فى أوربا وألمانيا الغربية فى النصف الثانى من عقد السبعينيات عندما تبنت حركة الطلاب المعروفة بعض أفكار النظرية النقدية وأدمجتها فى أيديولوجيتها اليسارية الجديدة الرافضة لكل أشكال السلطة والتسلط»[٤٥]. اكتفى الجيل الأول من مدراسة فرانكفورت بنقد سلبيات المجتمع الأوربى فى ذلك الحين

التى ذكرنا بعضها، ولكنها لم ترق إلى وضع نظرية نقد نسقية، ولم تقدم بديلاً عما قامت بتوجيه النقد إليه. ولعل الدور الهام الذى لعبته هذه النظرية فى مرحلتها الأولى هو تأكيدها على الدور النقدى للفلسفة. وأخيراً «تشتت أبناء الجيل الأول للمدرسة مع بداية الثمانينيات، وبقيت أفكارهم الثورية بغير أثر علمى ملموس، وانفضت عنهم حركة الطلاب المتمردين، وأحكمت الدولة قبضتها وراحت تطارد اليسار الجديد وعلى رأسه رواد المدرسة وتلاميذهم. لكن المدرسة ظلت حية فى الجيل التالى الذى ما يزال ممثلوه ممسكين بالخيوط التى نسجها الرواد، عاكفين على مواصلة تراثها النقدى الثورى وبلورة نظريتها النقدية»[٤٦].

ويعد يورجين هابرماس (١٩٢٩- ......) أهم ممثلى الجيل الثانى لمدرسة فرانكفورت. أفاد كثيراً من تطور العلوم الاجتماعية وتعمق فى مشكلات نظرية المعرفة وفلسفة اللغة وبعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة كالهرمنيوطيقا والأنثروبولوجيا الفلسفية، وانعكست كل هذه التيارات على تطويره للنظرية النقدية، أو بمعنى آخر إعادة بنائها وتزويدها بدماء جديدة، وساهمت كل اتجاهات الفلسفة المعاصرة - بالإضافة إلى التراث النقدى الذى ينحدر منه هابرماس نفسه: بدءاً من كانط وانتهاء بالجيل الأول من مؤسسى النظرية - فى تكوين القاعدة النقدية لفلسفة هابرماس بحيث مكنته من «تأسيس منطلقات جديدة لنظرية نقدية خاصة به تتميز بمتانتها المعرفية والمنهجية وتتسم بالامتداد والتواصل مع متغيرات المستقبل»[٤٧]. وإذا كان الجيل الأول من مؤسسى النظرية النقدية قد هاجم عقل التنوير وكل ما تمخضت عنه أفكار الحداثة، فإن هابرماس دافع عن العقل، ونظر إلى الحداثة على أنها مشروع لم يكتمل بعد. وعندما نادى بعض المحدثين بأن تتخلى الفلسفة عن دور المرشد أو القاضى الذى يعين للعلوم مكانها ومناهجها ووظيفتها، وحاولوا تبرير قولهم بخلع الفلسفة عن عرشها بزعم أن الأفكار الأساسية (مثل الحقيقة والمطلق) ليست شروطاً ضرورية للحياة البشرية، بل من الممكن أن تسقطها البشرية من حسابها؛ أقول عندما نادوا بذلك، تصدى هابرماس للدفاع عن دور الفلسفة وضرورة ارتباطها بالعقل، ولكنها عنده ليست دليلاً للعلوم أو المعرفة، وإنما تشغل مكانها داخل العلوم، بمعنى أن الفلسفة لا تضع حدوداً للعلوم ومناهجها، بل تكون هى نفسها منخرطة فى هذه العلوم ومفسرة لها.

أكد هابرماس – إذن – على دور الفلسفة «باعتبارها منخرطة Stand- in فى المجتمع، وأكد على علاقتها بالأبحاث التجريبية العينية، فلم تعد وظيفة الفلسفة أنها الحاكم المطلق فى العلم والثقافة، بل دخلت فى علاقة مع العلوم الإنسانية وتاريخ العلم، ومع فلسفة اللغة واللغويات التجريبية»(٤٨). ويمكن القول إن محاولة هابرماس الأساسية – منذ كتابه «المعرفة والمصلحة» وحتى «نظرية الفعل التواصلى» – هى وضع إطار عمل شامل للعقلانية والتعقل. إن التفكير الفلسفى يبدأ بتأمل العقل المتمثل فى المعرفة، والكلام والفعل، ويحتفظ بدوره الرئيسى «كحارس للعقل»، وبذلك يقدم هابرماس نوعاً من «الخطاب المهجن» الذى يدمج الأفكار الفلسفية فى سياق البحث التجريبى معارضاً بذلك التصورات والمفاهيم التقليدية للفلسفة.

وإذا كان الجيل الأول من مؤسسى «النظرية النقدية» قد اقتصر على نقد أفكار وعقلانية الحداثة، واكتفوا بتوجيه سهام النقد إلى كل أوجه الحياة الفلسفية المحيطة بهم فإنهم لم ينجحوا فى بلورة نظرية نقدية نسقية، ولم يقدموا فى النهاية غير نظرة تشاؤمية إلى الوجود والتاريخ عندما عجزوا عن إمكانية التغيير، فإن هابرماس يؤكد أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، ولكنه يؤكد من ناحية أخرى أن «فلسفة الوعى وفلسفة الذات قد استنفدت كل طاقاتها، ويتعين إدخال مسألة التفاهم والتواصل لتنشيط التفكير الفلسفى فى اللغة والزمن والذات والحداثة والعقل»(٤٩). ولذلك أسس هابرماس نظرية فلسفية أطلق عليها اسم «نظرية الفعل التواصلى» تتخذ من النقد مرتكزاً لها وتستند إلى صياغة جديدة للعقلانية قائمة على التواصل بين الذوات الفاعلة فى المجتمع. ويقدم هابرماس مفهوماً للتفاعل يقوم على الممارسة الاجتماعية التى تصاغ باللغة العادية. وتقوم على أخلاقيات الحوار بين أفراد المجتمع، ويتم توظيف اللغة من أجل التفاهم للتوصل إلى نوع من الاتفاق بين الذوات.

* البنيوية:

بعد أن انحسرت الوجودية كفلسفة من الساحة الثقافية فى الغرب الأوربى، ظهرت «موضة» البنيوية فى الساحة الثقافية الفرنسية على وجه الخصوص، واكتسحت ميادين شديدة التنوع، منها ما يختص بمجال اللغويات وأهم أعلامه جاكوبسون وشومسكى، ومنها ما ينتمى إلى علم النفس ويمثله لا كان، ومنها ما

يختص بالنقد الأدبى الذى يهتم بالبنية الفنية للنص مثلما فعل رولان بارت الذى انتقد سيطرة أيديولوجية المؤلف سواء فى الأدب أو الفلسفة باعتبار أن سلطة المؤلف تعبر عن تاريخ ومجتمع وتحيل إليهما، وبارت يريد إلغاء هذه السلطة لفهم النص الأدبى بعيداً عنها. أما فى ميدان الفلسفة، فيعد فوكو أحد أشهر أعلام البنيوية، على الرغم من تنكره أحياناً من الانتماء إليها. وكان ألتوسير بنيوياً فى تأويله للماركسية، ثم يأتى ليفى شتراوس مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية. وكان للتطور المعاصر للعلوم والممارسة الاجتماعية فضل كبير فى ظهور البنيوية، كما كان علم اللغة أحد مصادرها.

تعتبر البنيوية منهجاً علمياً أكثر منها مذهباً فلسفياً، وعدائها للنزعة التجريبية والنزعة التاريخية هى أهم ما يميزها . أثارت البنيوية ردود أفعال متباينة - كما أشرنا فى المقدمة - بين الحماس العاطفى لها والرفض الغاضب عليها. أنكرت الذات واهتمت بالنسق «اللغوى»، كنسق منطقى لا يتوافق مع الواقع؛ فأصبح البحث البنيوى لا يتجه نحو الموضوع بل نحو نسق الدلات؛ بمعنى آخر أصبحت الدلالة اللغوية من المفاهيم الأساسية فى النزعة البنيوية بمختلف أشكالها، وأصبحت اللغة هى الحقيقة الموضوعية التى لا تظهر إلا باختفاء الذات.

كانت الأنثروبولوجيا البنيوية هى ميدان بحث ليفى شتراوس (١٩٠٨- .....) وقد كان «للبحوث اللغوية دور عظيم الأهمية فى تحديد الاتجاه الذى سارت فيه بنيوية ليفى شتراوس وفى صبغ أبحاثه الأنثروبولوجية بطابعها المميز»(٥٠) . لم يكتف شتراوس - فى أبحاثه - بالوقوف على ثقافة بعينها، بل سعى إلى الوصول للمبادئ الأساسية التى يشترك فيها العقل البشرى فى كل زمان ومكان، وتكون البنية العامة للفكر البشرى. وقد كان دى سوسير (١٩٥٧- ١٩١٣) هو الذى أوحى لشتراوس بذلك، ففى الوقت الذى كان فيه علماء اللغة يربطون بين تطور اللغة وتطور المجتمع، فإن دى سوسير «لم يعد يهتم بالبحث التكوينى التاريخى، وقلب العلاقة بين النسق والتاريخ وقد ميز عالم اللغة بين اللغة باعتبارها مجموعة من المواضعات المتفق عليها والتى تتيح استخدام اللغة وممارستها عند الأفراد وبين الكلام الذى يمثل تلك الممارسة نفسها»(٥١) . أى أن هناك اتساقاً يحد العلاقة بين عناصر اللغة بدون أن يكون لها علاقة بالعالم الخارجى الذى تعبر عنه أو تدل عليه.

يعد ميشيل فوكو (١٩١٥ - ١٩٨٠) من أكثر البنيويون شهرة. وكان كتابه «الكلمات والأشياء» من أكثر كتبه التي أثارت ضجة كبرى، ولكن بعض الباحثين رأى أن هذه الضجة مؤقتة. «إذ أن الكتاب بعد مضى عشر سنوات على نشره، لم يثبت قدرته على الصمود للزمن»، وقد طبق فوكو منهجه الحفرى (الأركيولوجى) على دراسته للعلوم الإنسانية، ففى هذا الكتاب يعرض «صور العقل الأوربى فى القرن العشرين منذ عصر النهضة، وفيه يحاول أن يهتدى فى كل عصر إلى عناصر الثبات وراء التحول الظاهرى وأن العناصر الثابتة هى الأساسية والجوهرية، وأن العناصر المتحولة والمتغيرة سطحية عرضية»[٥٢]. واهتم فوكو - فى المراحل الأخيرة من تطور تفكيره - اهتماماً كبيراً بتحليل الأشكال المختلفة من الممارسات الخطابية لإبراز التمايزات والاختلافات التى تنشأ فى الأشكال الخطابية. وعلى الرغم من استمراره فى تحليلاته الأركيولوجية، إلا أنه ابتعد إلى حد كبير عن البنيوية واقترب من أفكار فلاسفة التأويل، فبدأ البحث عن الدلالة فى الأشكال الخطابية المتنوعة.

وعلى الرغم من أن فوكو يصف نمط تفكيره بأنه فلسفة نقدية، إلا أن البنيوية نفسها تعرضت للكثير من النقد بحجة أنها أنكرت الفاعلية الإنسانية وتصورت إمكانية بناء أنساق تجريدية ثابتة وساكنة بعيداً عن حرية الإنسان وفاعليته، وعلى الرغم من محاولة بعض البنيويين الدفاع عن أنفسهم من تهمة معاداة النزعة الإنسانية؛ وإن أنساقهم التى توصف بأنها مجردة وتستبعد الذات والتاريخ هى ثمرة دراسات عميقة لفترات تاريخية هامة فى حياة الجنس البشرى وهى التى تمثلت فى المجتمعات البدائية الأولى، كما أن دراساتهم أيضاً هى التى أضفت على الأساطير نوعاً من المعقولية بعد أن ظلت حقبة طويلة من الزمان خارج نطاق العقل والمعقول. على الرغم من كل هذا الدفاع، فإن التطور التاريخى نفسه قد أثبت أن البنيوية لم تستطع الصمود طويلاً أمام عالم يموج بالمتغيرات، وأن فاعلية الإنسان بإمكانها التدخل فى مجريات الأمور لزعزعة كل الأنساق الثابتة والمستقرة ، ولذلك سرعان ما انحسرت البنيوية بأسرع مما توقع روادها وعارضتها تيارات أخرى أطلقت على نفسها اسم «ما بعد البنيوية» أو «ما بعد الحداثة» تركت أثراً كبيراً على الفكر الفرنسى المعاصر.

* ما بعد الحداثة:

هكذا حدث نوع من الانتقال من البنيوية الحداثية إلى تيارات «ما بعد البنيوية» أو «ما بعد الحداثة» التى استندت إلى نقدها للبنيوية وأكدت على «التفاعل المتبادل بين القارئ والنص، ولا ترى ما بعد البنيوية أن ثمة شيئاً قائماً خلف اللغة مثلما كانت تذهب البنيوية. وبذلك فهى إعلان بنهاية التفكير البنيوى فى العلوم الإنسانية»[٥٣]. وربما لا نبعد عن الحقيقة إذ قلنا أن فلسفات «المابعدية» على اختلافها وتنوعها – وهى التى أشرنا إليها فى المقدمة – كانت تعبيراً عن السخط والتمرد على التقدم التكنولوجى فى المجتمعات الصناعية والرأسمالية، وعلى العقلانية الأداتية التى أتت بها الحداثة الأوربية منذ عصر النهضة وازدادت بشكل مذهل فى الفترة من ١٨٥٠ حتى ١٩٥٠. إن ما بعد الحداثة تقدم نفسها تاريخياً ونقدياً فى علاقتها بالحداثة، وكانت نتيجة أنهيار ألوان مختلفة من اليقين التقليدى أو التاريخى بحيث انتهت الحداثة أو أصبحت فى حكم المنتهية (على الرغم من إيمان البعض – كهابرماس – بأن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد)، بمعنى آخر نستطيع أن نقول إن «ما بعد الحداثة» هى الوعى بنهاية الحداثة. وكانت هذه هى النظرة الأساسية لمن يسمون فلاسفة ما بعد الحداثة والتى أدت بهم إلى الموقف النقدى من الحداثة وتمثلت فى تجربة جديدة تظهر فى شكل التحدى للتقاليد والسلطة، ومراجعة وفحص المفاهيم الأساسية فى الميتافيزيقا وتفكيكها لبيان نزعتها المنطقية المركزية، وفى تبنى كل ما هو جديد أو غير مألوف. كما تتجلى أيضاً فى الكشف عن المسلمات والقوى التى كانت فاعلة فى الرؤيا الحداثية، وإخضاع هذه القوى الأيديولوجية والتقنية للتحليل النقدى الدقيق[٥٤]. أو بالأحرى للتحطيم أو التفكيك.

تميزت تيارات «ما بعد الحداثة» بسمات خاصة أولها ارتباطها بعلوم اللغة وعلم الدلالة والمعنى. كما حدث نوع من الامتزاج – فى هذه النوعية من الدراسات – بين الفلسفة والنقد الأدبى؛ فكان هذا الأخير هو الميدان الرئيسى الذى شهد التطبيقات العملية لهذه التيارات. وأخيراً تقوم هذه الدراسات على المناهج النقدية أو التفكيك بمعناه الإيجابى والسلبى معاً. لقد قامت فلسفة التأويل (الهرمنيوطيقا) على نقد وتفكيك النصوص الأدبية من أجل الفهم والوقوف على المعنى والدلالة والقيمة

التى ينطوى عليها النص، أى أنه تفكيك من أجل البناء. بينما تقوم التفكيكية على المعنى السلبى للكلمة والهادف إلى نقد وتفكيك النص للوقوف على التناقض والاختلاف بداخله، أى أنه نقد لا يتجاوز مرحلة الهدم . تمثلت أفكار ما بعد الحداثة - إذن - فى عقلانية التأويل والتفكيك وفلسفة الاختلاف.

* **فلسفة التأويل (الهرمنيوطيقا):**

تمتد جذور التأويل كمنهج نقدى إلى العصور الوسطى عندما تمثلت فى تفسير وتأويل النصوص الدينية واستنكاه المعنى الكامن فى النص من الداخل، ولكنها تميزت فى الربع الأخير من القرن العشرين بأن أصبحت اتجاهاً فلسفياً يهدف إلى نظرة جديدة إلى العالم وإلى الوجود عن طريق تفسير النصوص وتأويلها، وانفتاح الذات على الآخر من خلال عملية الفهم التى ترتكز فى المقام الأول على اللغة والكلمة كرمز لهذه اللغة. كما أعادت الهرمنيوطيقا للذات التاريخية مكانتها بعد أن أنكرتها البنيوية. وفلسفة التأويل هى نتاج امتزاجات فلسفات عديدة كالفلسفة الوجودية والمنهج الظاهرياتى والمنهج البنيوى. لقد أخذت من هيدجر فكرة أن وجود الإنسان أسبق من بحثه عن المعرفة، أى أن الإنسان ككائن موجود أسبق منه ككائن عارف. وبذلك تحولت الفلسفة فى الهرمنيوطيقا إلى دراسة انخراط الإنسان فى العالم، كيف يفهم العالم ويفهم نفسه من خلال العالم؛ أى كيف يتحول من كائن معرفى إلى كائن يصنع وجوداً جديداً، وبذلك تحولت الفلسفة إلى فهم الإنسان لنفسه بشكل جديد بتأسيس عقلانية جديدة.

يتفق فلاسفة التأويل على أن التشكلات المختلفة للغة وممارستها وتحولات آفاق المعنى فيها ليست خالية من الأغراض والمصالح والرغبات والبحث عن القوة والسلطة؛ فليس هناك معنى للقول ببراءة اللغة لأن تشكلات اللغة والمعنى دائماً تنطوى على مصالح وأهداف وصراعات ورغبات... إلخ وبذلك يؤكد فلاسفة التأويل مسألة الفهم التأويلى الأصيل فى سبيل بحث مشترك عن موضوعية الموضوع، والكشف عن التحيزات والأحكام المسبقة والكامنة فى بناءات الهيمنة والسيطرة[٥٥]، أى رفع الأقنعة عن مفاهيم القوة والسيطرة الكامنة فى اللغة واستخداماتها، وكأن أزمة اللغة المعاصرة ليست شيئاً آخر سوى «التأرجح بين إزالة الحجب التى يختفى

المعنى وراءها واستعادة المعنى الحقيقى»[٥٦]. ولما كانت الهرمنيوطيقا منفتحة على كل ألوان المذاهب الفلسفية والاجتماعية والعلوم الإنسانية بصفة عامة، وكانت أيضاً ذات روابط وعلاقات وثيقة بمختلف مناهج النقد الأدبى، فلا نستطيع بطبيعة الحال أن نتتبع تطبيقاتها على جل هذه المجالات المعرفية، لذلك سنعرض بإختصار للمنهج الهرمنيوطيقى عند اثنين من أشهر أعلامه وهما بول ريكور وجادامر.

يعرف بول ريكور (١٩١٣ - ....) بأنه فيلسوف المعنى الذى يهتم بالدرجة الأولى بتنظير المنهج الهرمنيوطيقى من أجل الوقوف على المضامين الدلالية للنصوص. ويختلف بول ريكور عن رواد الهرمنيوطيقا «بالقدر الذى يتجاوز فيه المجال المعرفى الضيق للنصوص التراثية فى علاقتها بتطور فقه اللغة الكلاسيكية والعلوم التاريخية، وبالقدر الذى يطرح فيه قضية التفسير وفهم التاريخ كجزء من مجال أوسع هو مجال الفهم مرتكزاً فى ذلك على الجوانب النفسية والحياتية والتاريخية واللغوية التى تتجاذب النص فى علاقته الحية المتجددة بضمير المفسر»[٥٧]. وحديث ريكور عن العلاقة الحية بين النص والمفسر يجعله قريباً من المنهج الفينومينولوجى إلى حد كبير، كما يقربه أيضاً من هيدجر أكبر فلاسفة الوجود المعاصرين عندما رأى أن اللغة هى تجلى الوجود فى العالم، «ومن ثم فإن تفسير النصوص هو تفسير للوجود، ومهمة تفسير النصوص هى مهمة الوعى بالوجود، وهكذا ارتبط المبحث اللغوى فى النصوص بالمبحث الأنطولوجى فى الفلسفة؛ فتفسير النصوص هو قراءة للغة الوجود وسماع صوته كما تتجليان فيها»[٥٨]. ويحاول ريكور «تأسيس الفهم على اكتشاف المستويات الدلالية والرمزية للغة التى تتيح للذات المدركة أو العارفة فهم نص من النصوص أو تفسير التاريخ انطلاقاً من رؤية معينة للحياة»[٥٩]. لكن محاولة ريكور - تأسيس معرفة بالوجود - تختلف عن محاولة فهم حقيقة الوجود العام المباشر الذى يقصده هيدجر، لأن الوجود الذى يعنيه فيلسوف التأويل هو الوجود الدال والمرموز.

إذا كان للبنيوية تأثير على المنهج الهرمنيوطيقى، فهى ـ أى البنيوية ـ تعد عند ريكور البداية التى ينطلق منها، وهى كمنهج علمى تتطلب الانفصال التام بين ذاتية الباحث وموضوع بحثه وبالتالى تختلف عن التفسير الرمزى الذى ينتهجه، ولأنه مدرك للفرق الجوهرى بين المنحى البنيوى الظاهرى وبين المنحى الهرمنيوطيقى

التأملي، أخذ يبحث عن «العلاقة التي يمكن أن تربط بينهما كقطبين متوازيين من أقطاب المعرفة والوجود: القطب الموضوعي للمدخل البنيوي من جهة، والقطب الوجودي أو الانطولوجي للمدخل الهرمنيوطيقي من جهة أخرى»(٦٠). وعكف بول ريكور على تطبيق منهجه التأويلي على النصوص الأدبية بكل أشكالها في محاولة لإثبات كيف أن الرمز والاستعارة والمجاز ليست فحسب أشكالاً أدبية أو محسنات بديعية لإضفاء الجانب الجمالي على العمل الأدبي، بل إنها تتحول من خلال التأويل إلى نوع من الوعي بالوجود، أو نوع من تحقيق الذات لذاتها وكينونتها الحرة ووعيها بنفسها وإمكاناتها.

وننتقل إلى القطب الآخر من أعلام فلاسفة التأويل وهو هانز جورج جادامر (١٩٠٠– ....) الذي أعطى للهرمنيوطيقا بعداً أشمل وأكثر عمقاً عندما اعتبرها استمراراً للفلسفة العملية بأساليب مختلفة. ويصر جادامر على أن «الوعي هو دائماً وجود أكثر من أن يكون وعياً، وأن وجودنا التاريخي سابق على أي فصل تجريدي بين الذات والموضوع في المعرفة، كما أنه هو أساس هذا الفصل. ومهمة الهرمنيوطيقا الفلسفية أن ترفع إلى مستوى الوعي التأملي تلك القدرة الإنسانية الأساسية على التواصل المعقول مع الموجودات التي تعيش معنا. وذلك لتحقيق الفهم المتبادل من خلال اللغة، وهي بهذه المثابة – أي الهرمنيوطيقا – تظل سابقة على نوع معين من الفعل العملي، كما تظل كذلك مرتبطة به»(٦١).

والموضوع الأساسي للتأويل الفلسفي عند جادامر هو الدور الرئيسي الذي تقوم به الأخطاء والأحكام المسبقة في الفهم: «إن التحيزات Prejudices غير العادلة ليست بالضرورة خاطئة وغير مبررة، بحيث تشوه الحقيقة بشكل لا يمكن تجنبه. فالواقع أن تاريخية وجودنا تستلزم أن يشكل التحيز، بالمعنى الحرفي للكلمة (أي الأحكام المسبقة)، التوجه الأصلي لقدرتنا الكلية على التجربة. التحيز إذا هو أساس انفتاحنا على العالم»(٦٢). وهو أيضاً أساس فهمنا له، فالفهم «ليس أسلوباً ذاتياً على الإطلاق تجاه الأشياء المعطاة، وإنما يختص بالتاريخ المؤثر لما يفهم، أي أنه بمعنى آخر فهم متعلق بوجود ذلك الذي يفهم»(٦٣). وهكذا يكون الفهم عند جادامر أسلوباً في الوجود التاريخي.

ويؤكد جادامر، مصداقاً لهيدجر أو استمراراً له، أنه لا يمكن الوصول إلى حقيقة موضوعية فى التاريخ، لأنها - أى الحقيقة - أسلوب فى الوجود التاريخى قبل أن تكون معرفة يمكن أن تصبح موضوعية. ويمكن أن ننظر إلى «الدلالة الانطولوجية للهرمنيوطيقا من خلال التحدى الذى تقدمه للمنظور الفلسفى الذى يفرض الانقسام الواضح بين الذات والموضوع»[٦٤]. ويؤكد جادامر الطابع الأنطولوجى لوجودنا ولأسلوب فهمنا للعالم فى واحد من أهم إنجازاته وهو كتابه «الحقيقة والمنهج» محاولاً إثبات أن الهرمنيوطيقا - التى هى فن الفهم - لها «دلالة وجودية عامة، فلم تعد تشير ببساطة إلى آلية تفسيرية تستخدم داخل أنظمة خاصة مثل اللاهوت والتشريع، وإنما المسألة الأساسية هى كيف يكون الفهم بصفة عامة ممكنا»[٦٥]. ولذلك ينسب جادامر الأخطاء إلى إمكانية الفهم، وأن الوصول إلى المثل الأعلى للتنوير، وهو المعرفة الكاملة - أى المعرفة المتحررة من كل وجهات النظر الخاصة أو من كل التحيزات - هو أمر مستحيل، بل محض وهم باعتبارها تصوراً حدياً أو نهائياً، لأننا فى الأصل كائنات موجودة وفاعلة فى التاريخ، والوعى نفسه هو أحد أساليب وجودنا التاريخى، أى أن الوعى نفسه محدود ومحدد بالتاريخ.

لقد أعطى جادامر للهرمنيوطيقا بعداً أعمق عندما جعل للفهم دوراً أساسياً فى فلسفته التأويلية، وعلى الرغم من أن مقولة الفهم قديمة فى تاريخ الفلسفة، إلا أن جادامر توسع فى إمكانيات الفهم توسعاً لا حد له؛ فالهرمينوطيقا لديه هى مفتاح لفهم البشرية وفهم الآخرين: «الفهم حدث يتم بشكل متبادل بين كل من المفسر والنص، الذات والموضوع. ولهذا فإن البحث عن معنى موضوعى، فى ذاته، غير ملائم لاستيعاب الفهم بوصفه ذاتاً شفافة تحتوى المضمون فى ذاتها أو تتحكم تحكماً نهائياً كاملاً فى موضوعها»[٦٦]. وربما تتضح أهمية مفهوم أو نظرية الفهم عند جادامر فى الأزمة التى واجهها العالم فى العصر الحديث والمتعلقة بالقدرة على فهم الماضى وفهم الثقافات الأخرى، ويريد جادامر أن يقيم نوعاً من التواصل اللغوى بين البشر لفهم أنفسهم وفهم الآخرين بحرية وتعاطف. وقد دافع جادامر عن الذاتية، وكيفية انصهار الذات فى النص والتحامها بأفقه، فوعيه التاريخى الفعال يتضمن من الوجود أكثر مما يتضمن من الوعى.

هكذا حدث عند جادامر نوع من التحول من التأمل فى الذات على الطريقة الديكارتية إلى نظرة جديدة تماماً: إن الإنسان لا يعرف نفسه إلا بتعامله مع العالم وبقصديته المتجهة نحو الآخرين من خلال اللغة، ومن خلال سلوكه مع الأشياء والأحداث. وهذه نظرة مختلفة تماماً إلى الإنسان الذى لا يعرف نفسه - كما يرى جادامر - ولا يقوم بعملية المعرفة عن طريق الفصل بين الذات والموضوع، لأن وجود الإنسان التاريخى أسبق من بحثه عن المعرفة أو من معرفته لنفسه. لقد تحولت الفلسفة الآن إلى التأمل فى الشروط التى لا غنى عنها للقصدية (باعتبارها ماهية الوعى عند هوسرل) ويكشف هذا التأمل أننا قبل كل شئ كائنات فاعلة ومجسدة فى العالم، وأن معرفتنا للعالم تقوم على تعاملنا معه، وأنه ليس هناك مجال «لموضعة» سيطرتنا على العالم باعتبارنا كائنات فاعلة فيه[٦٧] . وقد أصبحت مهمة الفلسفة هى توضيح هذه الخلفية أو هذا الموقف وبيان ما ينطوى عليه ومراجعته باستمرار بحيث نصل إلى فهم أفضل للإنسان ككائن فاعل وعارف ومنفتح على العالم وعلى الآخرين انفتاحاً حراً.

هكذا تحول المثل القديم من معرفة الذات إلى صنع الذات بحدوث تحول فى التراث العقلى الذى كان يرتكز على النقد الذاتى، فلم تعد المعرفة من خلال معرفة الذات فقط. بل من خلال التعامل مع الآخرين والأشياء من حولنا عبر اللغة. بذلك تحولت الفلسفة إلى بحث فى اللغة، ولهذا السبب نفسه ينتظر الكثير من فلاسفة التأويل لتأسيس فلسفة حرية وانفتاح عن طريق لغة مشتركة يُكشف فيها عن جذور الهيمنة والكذب والخطأ والسيطرة، لكى تستهدف الوصول إلى لغة إنسانية وعقلانية تجمع بين البشر على أساس الثقة المتبادلة والحوار المفتوح، ومن ثم يبحث فلاسفة التأويل فى الأيديولوجيات، فى محاولة لرفع الأقنعة عن بعض المفاهيم المستخدمة مثل السلطة، والمعنى والأيديولوجيا... إلخ.

* التفكيكية:

ننتقل الآن من القراءة الهرمنيوطيقية - التى تفضى إلى «المعنى الحقيقى» أو إلى دلالة النص الفلسفى أو حقيقة الموضوع الذى يطرحه النص - إلى نوع آخر من فلسفة قراءة وتفسير النصوص وهى التفكيكية التى يحلو للبعض أن يصفها بأنها تعبر

عن أفكار لنهايات: نهاية التاريخ ونهاية الفلسفة. والتفكيكية هى آخر الفلسفات أو التيارات التى ظهرت فى الربع الأخير من القرن العشرين فى محاولة لتفكيك ثوابت الفكر الفلسفى الغربى من أنساق ومذاهب ومفاهيم منطقية وعقلية، أنها بمعنى آخر خطاب نقدى – فى نهايات القرن العشرين – لكل إبداعات الحضارة الغربية وثوابتها العقلية المستقرة. وجاك دريدا (١٩٣١– ...) هو أحد أقطاب هذا الخطاب التفكيكى، وقد احتل مركز الدائرة فى المسرح الفلسفى الفرنسى عام ١٩٦٧ بنشر ثلاثة كتب كانت بداية مشروعه لتفكيك الميتافيزيقا الغربية أو ما سماه مركزية اللوجوس Logocentrism.

اكتفى هذا الخطاب التفكيكى بالنقد والهدم بغير أن يتجاوزه إلى مرحلة البناء أو إيجاد خطاب بديل، أى أنه لم يتجاوز الجانب السلبى من النقد، واستخدم كل الأدوات النقدية بدون أن يحاول بناء صرح خاص به أو نظرية جديدة بديلة. تبحث القراءة التفكيكية عن التوتر بين الإيماءة والتعبير فى النص، وقد قدم دريدا – لأول مرة – لفظة جديدة للقاموس الفلسفى وهى الاختلاف différance، أى أنه لا يبحث فى النصوص عن التساوق والتكامل، بل يلقى الضوء على التعارضات والمفارقات التى تميز سلسلة الأضداد المشهورة التى تختص بها «متقابلات الحضارة الغربية: كالعقل والأسطورة، والمنطق والبلاغة، والعقلانى والحسى، والكلام والكتابة، والحرفى والتصورى أو المجازى، والطبيعة والثقافة، والحد والدلالة. ويزعم دريدا، أن هذه التصورات المتضادة ليست من طبيعة الأشياء وإنما تعكس استراتيجيات الاستبعاد والقمع التى لم تستطع المذاهب الفلسفية الغربية الإبقاء عليها إلا على حساب ما يشوبها من تناقضات داخلية ومفارقات كامنة فيها»[٦٨]. ومهمة التفكيك هى إظهار هذه المتناقضات إلى النور.

ليست التفكيكية نوعاً من القراءة الجدلية، وليست قراءة تأويلية تقصد الدلالة والمعنى، ولكنها قراءة تهدف إلى تفتيت النص من الداخل وإظهار أوجه الاختلاف والتناقض داخله بحيث تتكاثر القراءات، ويحيلنا النص إلى نصوص أخرى كامنة فيه Interteatuality (أو التناص كما يطلق عليه المشتغلون عندنا بالنقد الأدبى). التفكيكية إذن قراءة تلقى الضوء على التصورات المتضادة ومن ثم تضع مفاهيم

الوجود التى كانت مسئولة عنها موضع السؤال. لقد فسر دريدا القراءات الإنسانية لكل من هيجل وهوسرل وهيدجر التى احتلت مكانة أساسية فى الحياة العقلية فى فرنسا بعد الحرب، سواء كانت فكرة الـ «نحن فى ظاهريات هيجل أو التوجه إلى بداهة المعنى عند هوسرل أو حتى محاولة هيدجر للوصول إلى حقيقة الوجود العام عن طريق تحليلاته الوجودية للموجود الإنسانى الملقى به هناك أو الـ Dasein. كل هذا يدل على أن النزعة المنطقية العقلية مازالت مسيطرة على الفكر الغربى، ومعنى هذا أننا جميعا لم نتخل عن البحث عن غاية أو هدف نهائى»(٦٩). وهذا ما جعل هدف دريدا محاولة اكتشاف إمكانية وجود فلسفة خالية من المركز وخالية من أى ذات متعالية وبغير هدف أو غاية.

يتميز دريدا بنزعة شكية ترتاب فى كل الأوليات التى سادت التراث الفلسفى الغربى مثل: «تقديم الحضور على الغياب والكلام على الكتابة والتشابه على الاختلاف، والأبدية على الزمن المتناهى»، وهو ببرنامجه فى التفكيك يحاول أن «يتحدى هذه الأوليات وأن يحدد الإطار النقدى لكل النصوص الأساسية فى هذا التراث الغربى فيتساءل عما أظهرته وعما سكتت عنه»(٧٠). لم يهدف دريدا إذن بمنهجه التفكيكى لوضع نظرية بديلة، ولكنه اكتفى فقط بفحص أدوات ومواد واستراتيجيات الآخرين دون أن يحاول أن يبنى بناء خاصاً به، ولقد كان هو نفسه على وعى بذلك، و«يعلم تماماً أن التفكيك لا يمكن أن يصبح هو النموذج السائد الذى يجب أن يحل محل جميع النماذج الأخرى وإلا فإنه يكون قد استبدل بنموذج عقلى مركزى نموذجاً عقلياً مركزياً آخر»(٧١). ولكنه أراد فقط وقف التصورات الميتافيزيقية المتوارثة فى خطابنا الفلسفى، وكأنما أراد أن يذكرنا بأننا «لم نفهم شوق نيتشه فى زرادشت إلى ذلك الإنسان الذى يرقص فرحاً خارج بيت الوجود». فأراد أن يتحدى بمنهجه التفكيكى كل الأفكار المسبقة أو القبلية التى سادت الخطاب الفلسفى الغربى ولكنه منهج لم يتجاوز - كما قلنا - مرحلة النقد والهدم إلى مرحلة التأسيس والبناء.

بعد هذا العرض لأهم تيارات الفلسفة الغربية فى القرن العشرين، وبعد أن وضع الفلاسفة أسس نقدهم للميتافيزيقا وتحليلاتهم للمعنى والأشكال اللغوية، وبعد أن

كادت الفلسفة أن تتحول إلى منطق وفلسفة للغة، فهل صدق الشعار الذى أعلنه البعض عن نهاية الفلسفة؟ وإذا لم يكن هذا الزعم صحيحاً فما هى إذن الوظيفة الباقية للفلسفة؟ إذا كان من الصحيح أن الفلسفة لم تعد تدعى أنها تضع مذاهب شاملة، وعلى الرغم من أنها سلبت الكثير من وظائفها التقليدية، إلا أنه من الصحيح أيضاً القول أنه حدث نوع من التحول للتفكير الفلسفى يشهد عليه تاريخ الفلسفة طوال القرن العشرين، بحيث يظل السؤال عما يبقى لها مشروعاً.. ولعله قد اتضح من العرض السابق أن الدور المهم الذى يكفل فرصتها فى البقاء هو وظيفتها النقدية، بمعنى أنها وسيلة أو أداة نقدية سواء للعلم الوضعى أو للمجتمع البشرى وتنظيم حياة الإنسان فيه. ولا عجب فى هذا، فقد رأينا أن هذا هو الدور الذى حدده لها الفكر الغربى الذى طبع على النقد الذاتى المستمر. ولا حاجة بنا لأن نذكر القارئ بأن ما عرضناه من اتجاهات فلسفية ليس كافياً ولا شاملاً بسبب ما فرضته ظروف هذا البحث.

IV الإسهام الفلسفى العربى بين الترديد والتجديد:

والآن علينا أن ننتقل إلى الجانب العربى لنتعرف على إسهام الفلسفة العربية فى التيارات الفكرية التى اجتاحت الساحة الغربية فى القرن العشرين، وحقيقة الأمر أن طرح هذه القضية بهذه الصيغة يغلب عليه طابع المبالغة والتفاؤل معاً، فلا نستطيع طبيعة الحال أن نقول أن هناك فلسفة عربية خالصة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة، أو أن هناك مذاهب ومدارس فلسفية عربية بالمعنى المتعارف عليه فى الفكر الغربى. ولكن هناك بالتأكيد محاولات للتفلسف متأثرة بالتيارات المتنوعة للفلسفة الغربية. وإذا توخينا الدقة قلنا إنه نوع من التلقى أو الاستقبال بأشكال مختلفة لتلك التيارات تمثلت فى حركة نشطة لترجمة وتقديم وتعريف وعرض المذاهب الفلسفية الغربية على تنوعها، كما أن هناك أيضاً محاولات لمفكرين عرب لتأصيل بعض الاتجاهات الفلسفية داخل الواقع الثقافى العربى. وسوف نعرض الآن نماذج منها بقدر ما تسمح به المساحة المتاحة لهذا البحث.

بالعودة إلى فلسفات بداية القرن نجد صدى أفكار كل من برجسون وفلسفة الحياة على الساحة الأدبية العربية على وجه الخصوص. وعلى الرغم من ترجمة

أغلب أعمال برجسون إلى العربية. إلا أننا لم نجد لها انعكاساً من الناحية الفلسفية الدقيقة خارج أسوار المؤسسات الأكاديمية (وذلك باستثناء جوانية عثمان أمين التى بقيت شذرات متفرقة لم تكتمل فى بناء متكامل)، بل انحصر تأثيرها على الأدب والأدباء وخاصة فى نظرتها الحيوية إلى الإنسان واستعادة الاهتمام بالشعور الحى المتدفق والحرية والطاقة الروحية، وربما يكون هذا هو السبب فى انجذاب المفكرين العرب إلى فلسفة برجسون بسبب ما وجدوا فيها من نزعة رومانسية تناسب العقلية العربية إلى حد كبير، وإن كانت هذه النزعة قد انحسرت عنها الأضواء كما انحسرت عنها فى موطنها الأصلى تماماً.

* * * *

غلب على الفكر العربى التيار الوجودى وخاصة فلسفة سارتر التى حظيت خلال الخمسينيات والستينيات بالقسط الأكبر من الاهتمام لاسيما بعد ترجمة جل أعمال سارتر إلى العربية، وليس هذا بالأمر الغريب، فقد رأينا كيف انتشر هذا التيار فى البلدان الغربية انتشار النار فى الهشيم. وعلى الرغم من أن تأثير الوجودية كان أعظم على الشعراء والقصاصين العرب، فقد حاول بعض المشتغلين بالفلسفة تأصيل التيار الوجودى فى الفكر العربى بالعودة إلى التراث ومحاولة تطبيق الوجودية، وبخاصة مفهوم القلق، على الفكر العربى كما فعل عبد الرحمن بدوى فى كتابيه «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى» و«شخصيات قلقة فى الإسلام». وحتى لقد رأى البعض أنه «مفكر وجودى أضاف إلى الفكر الوجودى إضافات إبداعية ترتفع به فوق حدود النقل والتقليد والاتباع»[٧٢] . وعبد الرحمن بدوى هو المفكر الوحيد فى الفكر العربى المعاصر الذى وصف نفسه بأنه فيلسوف وعرّف الاتجاه الفكرى بأنه «الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر. وقد أسهم فى تكوين الوجودية بكتابه «الزمان الوجودى».. وتمتاز وجوديته – على حد قوله – من وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التى تجعل للفعل الأولوية على الفكر، وتستند فى استخلاصها لمعانى الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة معاً، وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحى»[٧٣] .وعلى الرغم من أن عبد الرحمن بدوى زعم أنه وضع

الخطوط العامة لمذهب جديد فى الوجود ووعد بأنه سيجعل مهمته فى الحياة تفصيل أجزائه(٧٤)، إلا أنه لم يكمل محاولته فقط، بل وانصرف عنها أيضاً انصرافاً تاماً. ويعزو بعض المفكرين توقف المشروع الوجودى عند بدوى إلى تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية والموضوعية من حوله، بالإضافة إلى تراجع المشروع الوجودى فى الفكر الفلسفى المعاصر فى العالم بصفة عامة، وإن لم يمنع ذلك بدوى من التمسك بالوجودية كفلسفة له(٧٥).

* * * *

إذا انتقلنا إلى الوضعية المنطقية وجدنا أنها أكثر التيارات التى حاول المهتمون بها ترسيخ أسسها العلمية فى المجتمع العربى الذى كان - وما يزال - يعانى من التردى فى الخرافات والغيبيات من ناحية، والابتعاد عن الروح العلمية فى طرح قضاياه من ناحية أخرى. وكان زكى نجيب محمود هو الذى أخذ على عاتقه هذه المهمة، ويمكن اعتباره «أحد المفكرين العرب القلائل الذين صاغوا موقفاً فلسفياً واضحاً، داعياً إلى الأخذ بالتفكير العلمي مطالباً بسيادة منطق العقل. أما طريق ذلك فكان الوضعية المنطقية التي نذر نفسه لشرحها وتفصيلها وتبسيطها»(٧٦). وكما كانت الوضعية المنطقية هى الطفل المرعب فى تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا، كانت كذلك عند محاولة ترسيخها فى الفكر العربى. وتعرض زكى نجيب محمود للنقد والهجوم من كل حدب وصوب فى مرحلة من أهم مراحل الفكر العربى للتخلص من اللاعقلانية التى سادته ومواصلة طرح مشروع التنوير طرحاً علمياً جديداً، لقد حاول زكى نجيب محمود الخروج بمشروعه التنويرى من داخل أسوار الجامعة إلى عامة الناس بدعوته التى «تكاد ترقى عنده إلى مرتبة الرسالة المقدسة، إلى قيمتى الدقة والنقد. فكتابته كلها كفاح فى معركة واحدة طويلة متصلة، هى معركة الدعوة إلى الانضباط فى الأفكار، والتدقيق فى الأقوال، وإخضاع الأحكام الشائعة للفحص والاختبار»(٧٧).

كانت مهمة زكى نجيب محمود فى حقيقتها مهمة تحررية، أى تحرير الحياة الثقافية العربية من بعض جوانبها اللاعقلانية، وتحرير العقل من مسلمات موروثة وبديهيات غير قابلة للنقاش، ومحاولة وضعه - أى العقل - على أولى درجات

المنهج العلمى. ولتحقيق هذا الهدف لم يكن أمامه من سبيل - فى معركته للتنوير - غير التحليل اللغوى المنطقى واستخدام السلاح النقدى للوضعية المنطقية لمراجعة كل المسلمات والبديهيات الموروثة وغير المدروسة فى آن واحد. ويمكن القول أيضاً بأن زكى نجيب محمود بقدر ما كان وضعياً منطقياً، كان أيضاً براجماتياً من حيث إيمانه بأن الفكرة هى خطة عمل، ودعوته إلى إصلاح الفكر بأن يكون «عالم الكلام» هو جانب «التخطيط» لعالم العمل والتطبيق، أنه لم يكن مصادفة أن أصبح «التخطيط» علامة من أبرز العلامات المميزة لعصرنا، لأن التخطيط تحليله هو أن «الفكر» خطة لعمل نؤديه أو هو لا يكون فكراً»[٧٨]. وربما انتهى البعض لذلك السبب إلى أن خلاصة تعريفات العقل والعقلانية عند زكى نجيب محمود «أنها عملية إجرائية خالصة بصرف النظر عن مبادئها وغاياتها.. فالعقل إذن مجرد سلوك عملى يبدأ من مقدمات مبدئية مفروضة أو قيم أخلاقية مطلقة وينتهى إلى أهداف مبتغاة.. ولهذا فهو إلى جانب طابعه الإجرائى الخالص له طابع نفعى كذلك، وهو وسيلة أو أداة عملية لتحقيق غاية. وسلامته وصحته فى مدى دقته فى الوصول إلى هذه الغاية، أنها إذن دقة براجماتية نفعية»[٧٩].

* * * *

وننتقل إلى تأثير تيار آخر على الفكر العربى ألا وهو البنيوية، وكان ميشيل فوكو هو أكثر أقطابها حظاً من الانتشار فى الفكر العربى الحديث. وربما يكون هذا الانتشار هو سبب أو نتيجة «الترجمات المختلفة لنصوصه وعدد الدراسات المختلفة التى تناولت الفيلسوف والتى تعادل اهتمام العرب بفلاسفة غربيين أمثال ديكارت وسارتر وماركس، أى أولئك الفلاسفة الذين يشكلون توجهاً فكرياً أو تياراً فكرياً وحدثاً ثقافياً»[٨٠]. وقد قام بعض المفكرين العرب بتوظيف الفكر البنيوى وتطبيقه على بعض نصوص الأدب العربى القديم والحديث. وربما تكون أوضح محاولات هذا التوظيف هى انعكاسات تطبيق المنهج البنيوى على النقد الأدبى بين المتحمسين والمعارضين له، فقد تحمس له بعض المشتغلين بالنقد الأدبى (مثل جابر عصفور، وحكمت الخطيب وكمال أبو ديب) وعارضه بنفس القدر من الحماس البعض الآخر من النقاد (مثل شكرى عياد وعبد العزيز حمودة) وذلك لرفضهم لفكرة نقل

مدارس نقدية تنتمى إلى مناخ ثقافى وفكر فلسفى محددين إلى مناخ ثقافى وفكر فلسفى مغايرين تماماً. ويرى هذا الأخير أن الحداثيين العرب عندما ينقلون المصطلح النقدى الجديد ويعزلونه عن خلفيته الفكرية والفلسفية فإنه «يفرغ من دلالته ويفقد القدرة على أن يحدد معنى. فإذا نقلناه بعوالقه الفلسفية أدى إلى الفوضى والاضطراب، إذ إن القيم المعرفية القادمة مع المصطلح تختلف بل تتعارض أحياناً مع القيم المعرفية التى طورها الفكر العربى المختلف»[٨١]. وإذا صح قول هذا الناقد فإن النتيجة المترتبة عليه هى أن ما ينطبق على النقد الأدبى يمكن أن ينسحب بطبيعة الحال على سائر المجالات المعرفية الأخرى، أى محاولة نقل فلسفات ومناهج بحث غربية وإدماجها فى بنية الثقافة العربية التى تتسم بطبيعتها بسياق اجتماعى وتاريخى ومعرفى مغاير مما يثير الكثير من الجدل والتساؤلات حول مدى صدق ومشروعية هذه المحاولات. وهذه حجج مردود عليها ولكننا سنرجئ الرد قليلا.

وكما حاول نقاد الأدب العربى تطبيق المنهج البنيوى على النصوص الأدبية العربية، حاول أيضاً بعض المفكرين العرب توظيف هذا المنهج فى بحث التراث الفلسفى العربى، كتلك المحاولات التى قام بها العديد من مفكرى المغرب العربى (أمثال محمد عابد الجابرى ومحمد أركون والتريكى وصفدى وغيرهم) ولا نستطيع بطبيعة الحال تتبع المشروعات الفكرية التى طرحها أصحابها ولكن سنكتفى بالحديث المقتضب عن مثال واحد فقط، وليكن هو المشروع الذى طرحه محمد عابد الجابرى لنقد العقل العربى، وقد قدم الجابرى مشروعاً فى نقد العقل العربى وتحليل المكونات الثقافية العربية التى ساهمت بدورها فى تكوين العقل العربى ذاته، واستهل هذه الدراسة بكتابه «تكوين العقل العربى» الذى بدأ به مشروعه النقدى على أساس من التحليل الابستمولوجى: «إن وجهتنا هى تحليل الأساس الأبستمولوجى للثقافة العربية التى أنتجت العقل»[٨٢]. واستأنف هذا النقد فى كتابه «بنية العقل العربى» الذى قدم فيه دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية على أساس من التحليل البنيوى. وينقسم المشروع إلى «جزئين منفصلين ولكن متماثلين: جزء يتناول تكوين العقل العربى وجزء يتناول تحليل بنية العقل العربى، الأول يهيمن فيه التحليل التكوينى والثانى يسود فيه التحليل البنيوى»[٨٣]. وقد حدد الجابرى الهدف من مشروعه النقدى للعقل العربى فى «تبيان مكونات الثقافة العربية الإسلامية

وفحصها ونقدها وصولاً إلى إعادة بناء الذات العربية على أسس جديدة قوامها التخلص من رواسب النماذج السلبية الماضية»[٨٤].

ومما لاشك فيه أن هذا المشروع هو جزء متميز من مشروع أكبر بدأه رواد النهضة العربية فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن العشرين لخوض معركة التنوير التى شغلت أذهان كبار مفكرى ومثقفى العالم العربى، ولكن مشروع النهضة أصيب بنكسة نتيجة زحف التيار السلفى الإسلامى ولأسباب تاريخية وسياسية واجتماعية عديدة. وربما لهذا السبب أخذ الجابرى على عاتقه مهمة تحرير العقل العربى من سلطة التفكير السلفى الرجعى المتزمت، ومن كل السلطات الموروثة التى قيدت انطلاقه إلى الحرية والتقدم. وقد تراوح تقييم مشروع الجابرى ما بين الإعجاب به من ناحية والمعارضة له من ناحية أخرى، فاعتبره البعض «من أبرز وأعمق المفكرين العرب الذين يتبنون النقد الأبستمولوجى للفكر العربى»[٨٥]. وبينما استقبلت بعض الأوساط العربية مشروع الجابرى على أنه «فتح جديد» وأنه استطاع أن يرسم خريطة تضبط منطق التراث العربى الإسلامى ورؤيته، «رأت أوساط ثقافية عربية أخرى فى ذلك الفتح والانجازات التى ترتبت عليه تراجعاً إلى وراء ووجهاً مكروراً من أوجه إشكالية قديمة مأزومة، أو دعوة إلى صياغة أنساق مغلقة قد تفصح عن لا تاريخية فاضحة، فى حين أعلن البعض أن الجابرى لم يقدم أكثر من «تصنيف أكاديمى» لما قاله سابقوه، مع إفادته من المناهج الغربية»[٨٦]. التى حاول زرعها فى الواقع العربى وتكييفها مع بعض مفاهيم تراثه.

* * * *

أما عن تلقى الفكر العربى لفلسفات ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة كما بدت فى توظيف المنهج التأويلى (أو الهرمنيوطيقى) والمنهج التفكيكى، فقد كشفت عن عجز العقل العربى – فى ظروفه الراهنة – عن استيعاب هذه التيارات كما تمثلت فى المنهج التأويلى ومحاولة تطبيقه على بعض النصوص التراثية. وربما يعود السبب فى هذا إلى أن الروح النقدية لم تتأصل بعد فى الفكر العربى، هذا بالإضافة إلى أن السمة الأساسية التى تميز العقلية العربية – وهى أنها عقلية نصية – مرتبطة أشد الارتباط بالنص الدينى ولا تستطيع الفكاك منه. ويكفى الإشارة هنا إلى محاولات

نصر حامد أبو زيد، وكيف تلقت السلفية العربية المتزمتة هذه المحاولات وكيف تعاملت معها، عندما سعى إلى «إعادة قراءة الفكر الديني برؤية جديدة مختلفة عن أغلب القراءات السابقة بما يعيد بناءه بناء جديداً.. قراءة تقوم على التحليل العلمي النقدي التاريخي للنصوص»(٨٧). كان هذا الجهد الجاد - من بين جهود أخرى كثيرة - محاولة للخروج من أزمة العقل العربي التي تواجه معركة التنوير العربي، لاسيما عندما تستند هذه المحاولة في تحليلها للنصوص لاستخراج دلالتها إلى «عدة أسس منهجية ومفهومية لعل من أبرزها تسلحه بالمناهج العلمية الحديثة في إنتاج دلالة هذه النصوص مثل الألسنية والهرمنيوطيقا وعلم الاجتماع. والحرص على إنتاج الدلالة من داخل النصوص نفسها دون أن يفرض عليها أي رؤية أيديولوجية من خارجها»(٨٨). ولكن تم إجهاض هذه المحاولة في مهدها من قبل التيارات السلفية الرجعية الرافضة للنقد والحوار والتغيير، والتي غلبت - للأسف الشديد - على الساحة الثقافية العربية.

وربما أيضاً بسبب ارتباط العقلية العربية بالنصوص التراثية، نجد محاولات تطبيق المنهج التفكيكي من قبل بعض المفكرين والمثقفين العرب إعراضاً، بل واعتراضاً شديداً خاصة إذا ما تعرضت لتفكيك النصوص الوثيقة الصلة بالتراث الديني الإسلامي، كما في محاولة محمد أركون قراءة الفكر الإسلامي قراءة علمية. وتقديم مشروع لنقد العقل الإسلامي، «وتبني نمط التحليل البنيوي كمرحلة لازمة اعتمد مقاييس التاريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، وكانت منهجيته القائمة على الأنثربولوجيا والتحليل اللساني - السيميائي تتلخص في إخضاع القرآن الكريم لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وانهدامه»(٨٩).

* * * *

يمكننا أن نسأل الآن: ما مدى إسهام تلقي واستقبال هذه التيارات في إثراء الفكر الفلسفي العربي؟ إن ما يثبته الواقع الفعلي حتى الآن أن كل هذه الجهود المشكورة لم تؤت ثمارها المرجوة، ولم تساهم في ازدياد وعينا بالحاضر كما يتجلى هذا بوضوح في محاولات قراءة بعض نصوص التراث قراءة جديدة من منظور

عصرى ومغايرة للقراءات السائدة والمألوفة ومسلحة بمناهج تحليلية ونقدية لاستلهام الجوانب المضيئة من التراث وتجديدها أو تطويرها وفق متطلبات العصر. وبقدر ما كانت هذه الجهود محاولة للخروج بالعقل العربى من أزمته، بقدر ما كانت صدمة له فى نفس الوقت. وبدلاً من أن تستخدم العقلية العربية هذه القراءات الجديدة كأحد الأسلحة الهامة فى معركة التنوير العربى، استخدمتها العقلية السلفية المتزمتة فى إحداث نوع من النكوص الفكرى والارتداد إلى قرون طويلة مضت. وبدلاً من البحث عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء هذا الإخفاق، نجد الأصوات تتعالى بعدم مشروعية نقل مناهج وفلسفات غربية ومحاولة زرعها فى واقع ثقافى مغاير بحجج كثيرة. فهناك من وجد أن هذه الاجتهادات مجرد محاولات لـ «زرع بذور أفكار جديدة فى تربة جديدة دون البحث فى الشروط الملائمة لنمو هذا الزرع الجديد، فقد تجاهلوا ظروف المجتمع العربى التاريخية والثقافية، حيث يهيمن التفكير الدينى والغيبى، فكانوا بذلك أوفياء لأفكارهم ومذاهبهم الجديدة اكثر مما هم أوفياء لمجتمعهم وثقافته وحاجاته ومتطلباته»(٩٠).

والغريب أن يظهر على الساحة الثقافية العربية أيضاً ليس فقط من يطعن فى مشروعية التلقى من تيارات غربية، بل أيضاً من يشكك فى فهم العقلية العربية لهذه التيارات، وذلك مثلاً عندما يطرح هذا السؤال: هل استطاع الواقع الثقافى العربى أن يعى التجربة الغربية بكل غناها وأحداثها المنظورة وغير المنظورة، وهل يملك الأدوات المعرفية التى تؤهله لاكتشاف هذه التجربة(٩١)، ثم تطرح إجابة على هذه التساؤلات تنطوى على صيغ إنكارية. إن هذه الانتقادات والاعتراضات قد تكون مصيبة فى بعض جوانبها، ولكنها أيضاً مخطئة فى جوانبها الأخرى. فالتراث الفكرى الإنسانى ليس له وطن محدد أو هو بالأحرى وطن لكل إنسان يفكر، كما أن الإبداع البشرى بكل تجلياته الفكرية والعلمية والمنهجية الفكرية هو ملك للجميع؛ وماذا يمنع المشتغلين بالثقافة العربية من التسلح بأدوات ومناهج العصر ماداموا يطوعونها لمتطلبات مجتمعاتهم؟ وما هو المبرر أن تنفصل الثقافة العربية عن ثقافة العصر بحجة أنها ثقافة وافدة أو مناهج غربية؟ إن هذه الأدوات والمناهج تلقى المزيد من الضوء على تراثنا لاكتشاف الجوانب الحيه منه والتى تستحق أن تتطور لتواكب الحاضر المتغير، ولكى نتخلص أيضاً من الجوانب الميتة التى تعوق تطورنا، فالبديل هو

الاعتكاف على ذواتنا وتراثنا دون الالتفات إلى أهمية لوعى بمعرفة عصرنا وثقافته المتطورة. ثم لماذا ننقل آخر مناهج ومدارس ومنجزات العلم والتكنولوجيا ولا ننقل الأفكار والمناهج الفكرية؟

حقيقة الأمر أن السؤال عن صحة ومشروعية التلقى أو عن نجاحها أو إخفاقها يجب أن يسبقه البحث عن الأسباب الحقيقية التى عوقت التفكير الفلسفى العربى وعرقلت أيضاً كل المشروعات الطموحة لتجديد الفكر العربى المعاصر. كما يجب أن يسبقه أيضاً السؤال الأكثر أهمية وهو: لماذا اقتصرت الساحة الفلسفية العربية على تلقى تيارات ومناهج غربية ولم تبدع بذاتها فلسفاتها الخاصة النابعة من عمق مشكلاتها، فاقتصرت على التأثر دون التأثير، وارتضت أن تكون مفعولاً وليست فاعلاً؟ وإلى متى سنظل منفعلين ولسنا فاعلين؟ الإجابة على هذه التساؤلات تحتاج إلى دراسة عميقة لملابسات الظروف العربية التى تحول دون قيام فلسفة عربية خاصة بها وليس هذا البحث مجالها على أية حال. ولكن لعل أهم الأسباب جميعاً هو أن الفلسفة لا تزدهر إلا فى مجتمع بلغ درجة معينة من التقدم الثقافى، وتوفرت له بيئة ملائمة ترعى الفكر الفلسفى وتوفر مناخ الحرية الذى يسمح بالتفلسف. فأين نحن من كل هذا وما زلنا نحيا فى ظل تيار سلفى متزمت يضع ثوابت فكرية يحذر الاقتراب منها، ونعيش فى ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية لا تعوق التفكير الفلسفى وحده بل والبحث العلمى أيضاً، ويكفى أن نقول صراحة إن السلطة السياسية فى معظم بلدان العالم العربى لا تسمح بممارسة الديموقراطية ممارسة حقيقية، ولا تعرف منها غير قشورها وإطارها الخارجى دون مضمونها الحى

إن المشكلة الحقيقية التى تواجه المثقف أو المفكر العربى - ولا أقول الفيلسوف فما زلنا بعيدين عن أن يكون لدينا فلاسفة بالمعنى الحقيقى - هى كيف يصبح المجتمع المدنى مجتمعاً ديمقراطياً قائماً على الحرية. ويبقى التحدى الحقيقى للفكر العربى فى لحظتنا الراهنة هو أن يمارس النقد بمناهجه ومدارسه المختلفة، وأن يفكك أغلال التقاليد التى تكبله، وأن يتحرر من الأفكار الموروثة التى لا تؤمن بحق الاختلاف والمغايرة، بل تخشى المخاطرة بتغيير القيم الثقافية البالية والجامدة، وتتهم المشتغلين بالفلسفة بالتجريد والمروق والتجديف. لكل هذه الأسباب لم تسهم

المحاولات التى تحدثنا عنها إسهاماً حقيقياً وملموساً فى إثراء فكر فلسفى عربى، ولم تؤسس الروح الفلسفية الأصلية أو جوهر الروح الفلسفى وهو النقد الذاتى على مستوى الفرد والمجتمع، هذا النقد الذى قام عليه الفكر الغربى وشكل أساس وعيه وتطوره. ولذلك فإنه بصرف النظر عن التأييد أو الاعتراض على مشروعية التلقى من حضارة غربية، فالشئ الجدير بالتقدير والذى يجب وضعه موضع الاعتبار هو الجهد المشكور الذى بذله من أخذوا على عاتقهم تأصيل وتوظيف تلك التيارات الغربية فى واقع الثقافة العربية من أجل تنمية الوعى العربى وتحرير العقل والفكر من ركام اللامعقول الذى يثقل كاهل الثقافة العربية.

يكفى المحاولات التى تحدثنا عنها أنها تعد بمثابة المراحل التمهيدية للنهضة الحقيقية (أعنى بذلك الترجمات الواسعة والشرح والتعليق والتحقيق... إلخ) وهى مراحل ضرورية وسابقة لمرحلة الإبداع الفكرى الحقيقى. فالتاريخ يشهد بأن كل الأمم والشعوب التى سبقتنا على طريق النهضة مرت بهذه المراحل الأساسية. وإذا كنا نأمل فى ظهور تيارات فلسفية عربية تنبع من واقع مجتمعاتنا ومشكلاتنا التى لا يتعرض لها الغرب أو التى تجاوزها خلال مسيرته منذ عصر النهضة حتى الآن، فإن هذا لا يمنعنا من الاهتداء بمناهج وأدوات البحث المعروفة لدى الآخرين دون خشية على ثقافتنا أو هويتنا من تلقى تيارات غربية أو غيرها. فنحن أيضاً لسنا قادمين من فراغ، ولكننا منحدرون من تراث ثقافى طويل، كما أن الهوية العربية بتاريخها الحضارى ليست بهذه الهشاشة حتى نخشى عليها من رياح التغيير، فمن حقنا أن ننهل من الإبداع البشرى أياً كان موطنه، ومن حقنا أن نتعرف على كل التيارات الفكرية، ثم من حقنا أيضاً بعد ذلك أن نقبلها أو نرفضها وفقاً لمعيارين: الأول براجماتى بمعنى أن نأخذ منها ما يثبت مع الزمن نفعه لنا ونجاحه فى زيادة وعينا بأنفسنا وحاضرنا وتراثنا، والآخر معرفة أصوات العصر لنكون معاصرين، حتى لا ينظر إلينا على أننا بقايا متخلفة من عصور ماضية، نجتر الماضى ونعيش فيه مكتفين بهذا الاجترار. وإذا كنا نتطلع إلى أن تنبع الفلسفة أو الفلسفات التى نأمل فى تبلورها فى مجتمعنا الثقافى من أزماتنا لعربية، فإننا نأمل أيضاً فى استعادة الروح النقدية الحرة فى الفكر العربى دون أن يمنعنا هذا بطبيعة الحال من تلقى فلسفات غربية وتوظيف

مناهجها النقدية على مشاكل مجتمعاتنا، على أن نكون مشاركين فى ثقافة العصر لا تابعين لها. فبدون النقد المرتبط بواقعنا، وبدون الحرية والديمقراطية التى لا غنى عنها لازدهار الروح النقدية، سنظل تابعين متأثرين مجترين لما ينتجه الغرب، وسنقتصر على التفاخر بما نعلم فحسب، ولن نكون أنفسنا أبداً، لا مبتكرين ولا مبدعين.

المراجـع

(١) Barrett, William And, Aiken, Henry (Eds): Philosophy in the Twentieth Century, An Anthology, Random House- New York. 1962. Volume one. P. 16.

(٢) عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠، ص١٥ - ١٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٧.

(٤) Barrett. W. and Aiken. H. Ibid. P. 29.

(٥) عزمى إسلام: مرجع سابق، ص١٨.

(٦) Barrett, W. and Aiken, H. Ibid. P. 32.

(٧) Baynes, Kenneth, Bohman, James, and McCarthy, Thomas: After Philosophy. End or Transformation The MIT Press, Cambridge.. Massachusetts. and London. England, 1991. P. 2-3.

(٨) Barrett, W. And Aiken, H. Ibid P. 18.

(٩) راسل، برتراند: فلسفة القرن العشرين. فى فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات فى المذاهب الفلسفية المعاصرة، نشرها داجوبرت د. رونز، ترجمة عثمان نوية. راجعه د. زكى نجيب محمود. مؤسسة سجل العرب. القاهرة (سلسلة الألف كتاب (٤٦٤) ١٩٦٣، ص١٠.

(١٠) محمد مهران: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٢، ص٣٦.

(١١) بوشنسكى. إ.م. الفلسفة المعاصرة فى أوربا. ترجمة د. عزت قرنى - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب. الكويت . عالم المعرفة عدد ١٦٥ سبتمبر ١٩٩٢. ص٦٤.

(١٢) المرجع السابق، ص٦٥.

(١٣) Barrette, W. And Aiken, H. Ibid. P. 49.

(١٤) فاربر، مارفين: علم الظواهر، فى فلسفة القرن العشرين السابق ذكره، ص١٢٦ .

(١٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر ١٩٦٦ ، ص٤٤٩.

(١٦) المرجع السابق، ص٤٣٩ .

(١٧) ساخاروفا، ت.أ.: من فلسفة الوجود إلى البنيوية. ترجمة وتقديم د. أحمد برقاوى. طبعة أولى، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٤ ، ص٩ .

(١٨) يوسف كرم: مرجع سابق، ص٤٤٩ .

(١٩) بوشنسكى، إ.م: مرجع سابق ص١٨٦ .

(٢٠) Barrette, W. and Aike, H: Ibid. P. 49.

(٢١) زكى نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربى، الكويت الكتاب السابع والعشرون ١٥ أبريل ١٩٩٠. ص ١٢٦.

(٢٢) Alston P. William And Nakhnikian, George (Eds.): Readings In Twentieth - Century Philosophy. The Press of Glencoe. Collier - Macmillan Limited. London. 1963. P. 3.

(٢٣) Ibid.. P.3.

(٢٤) بوشنسكى: مرجع سابق، ص٢٠٠ .

(٢٥) يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨ ، ص٢٩٦.

(٢٦) فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، ترجمة وتعليق المرحوم د. عزمى إسلام، ومراجعة وتقديم د. عبد الغفار مكاوى، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٩٠ ، ص٣٢.

(٢٧) المرجع السابق، ص١٨ .

(٢٨) Alston, W. And Nakhnikian, G: Ibid. p. 385.

(٢٩) عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص١٢٢.

(٣٠) فتجنشتين: بحوث فلسفية، الترجمة العربية ص٢٢.

(٣١) بوشنسكى: مرجع سابق ص٢١٩-٢٢٠.

(٣٢) عبد الغفار مكاوى: الأزمة أم الإبداع، محاولة لتفسير بداية الإبداع الفلسفى. مجلة فصول، القاهرة المجلد العاشر العدد ٣، ٤ يناير ١٩٩٢، ص٢٧.

(٣٣) المرجع السابق، ص٣٠.

(٣٤) فاربر، مارفين: علم الظواهر، مرجع سابق، ص١٤٢-١٤٣.

(٣٥) بوشنسكى، مرجع سابق ص٢٢٥.

(٣٦) محمد مهران: مرجع سابق ص٩٥-٩٦.

(٣٧) بوشنسكى، مرجع سابق ص٢٦٦ - ٢٦٨.

(٣٨) عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة ط١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ج٢، ص٦٣٣.

(٣٩) بوشنسكى: مرجع سابق ص٣٠٩.

(٤٠) عبد الغفار مكاوى: نداء الحقيقة، دراسة مع ثلاثة نصوص من هيدجر. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧، ص١١.

(٤١) المرجع السابق، ص٤٧.

(٤٢) بوشنسكى، مرجع سابق، ص٢٧٣.

(٤٣) Alston. W. And Nakhnian: Ibid, P. 686-687.

(٤٤) Sartre, P. Jean: Existentialism and Humanism. In The Continental Philosophy Reader. Edited by Richard Kearney and Mara Rainwater. Routledge. London. and New York. 1996. P. 68.

(٤٥) عبد الغفار مكاوى: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدى، جامعة الكويت، حوليات كلية الآداب، الكويت - حولية ١٣ رسالة ٨٨، ١٩٩٣. ص٢٣.

(٤٦) المرجع السابق، ص٥٢.

(٤٧) علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت (من هوركهيمر إلى هابرماس). منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص٩٣.

(٤٨) Baynes. K. Bohman, J. And Mc Carthy. T: Ibid. P. 292.

(٤٩) محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص٢١٠.

(٥٠) فؤاد زكريا: الجذور الفلسفية للبنائية، فى آفاق الفلسفة. الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٠٦.

(٥١) لاكروا، جان: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة. ترجمة د. يحيى هويدى، د. أنور عبد العزيز، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك، فبراير ١٩٧٥، ص٢١٣.

(٥٢) فؤاد ـكريا: مرجع سابق، ص٣٣٤.

(٥٣) عاطف أحمد: الحداثة/ ما بعد الحداثة، بعض الخصائص والإشكاليات، الكتاب التاسع عشر والعشرون من قضايا فكرية أكتوبر ١٩٩٩، ص٤٠٠.

(٥٤) Leaman, Oliver (Ed.): The Future of Philosophy, towards the 21st Century. Routledge. London. 1998. p.78.

(٥٥) Baynes. K. Bohman. J. and McCarthy. T: Ibid. P 12.

(٥٦) لاكروا، جان: مرجع سابق الترجمة العربية ص٤٥.

(٥٧) محمد على الكردى: دراسات فى الفكر الفلسفى المعاصر، من الوجودية إلى التفكيكية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص١١٤

(٥٨) منى طلبة:: الهرمنيوطيقا، المصطلح والمفهوم، مجلة إبداع، القاهرة، أبريل ١٩٩٨، ص٥٧.

(٥٩) محمد على الكردى، مرجع سابق ص١١٤.

(٦٠) المرجع السابق ص١١٦.

(٦١) Baynes, K. Bohman, J And McCarthy. T. Ibid, p.9.

(٦٢) Ibid. P. 320.

(٦٣) Ibid. P. 320.

(٦٤) Ibid. P. 319.

(٦٥) Ibid. P. 319.

(٦٦) Ibid. P. 320.

(٦٧) Ibid, P. 8-9.

(٦٨) Ibid. P. 119.

(٦٩) Ibid. P. 122.

(٧٠) Kearney, R. And Rainwater (Eds): Ibid, P. 439.

(٧١) Ibid P. 439.

(٧٢) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٧، ص١٦٥.

(٧٣) عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، جـ١، ص٢٩٤-٢٩٥.

(٧٤) المرجع السابق ص٣١٨.

(٧٥) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث ص١٧٩.

(٧٦) معن زيادة: الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والاتباع، مجلة الفكر العربى، معهد الإنماء العربى، بيروت، لبنان مايو - أغسطس ١٩٨٩، ص٩.

(٧٧) فؤاد زكريا: مقدمة الكتاب التذكارى للدكتور زكى نجيب محمود، قسم الفلسفة، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٧.

(٧٨) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٦، ص٥٠-٥١.

(٧٩) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ط٢، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٨، ص٣١١.

(٨٠) الزواوي بغوره: ميشيل فوكو في الدراسات العربية .مجلة الفلسفة والعصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد الأول أكتوبر ١٩٩٩، ص٥٩.

(٨١) عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل ١٩٩٨، ص٦٣.

(٨٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١، ص٣٣.

(٨٣) المرجع السابق، ص٦.

(٨٤) المرجع السابق، ص١٩٢.

(٨٥) محمود أمين العالم: الهشاشة النظرية للفكر العربي المعاصر، قضايا فكرية، القاهرة، الكتاب الخامس والسادس عشر يونيه - يوليه ١٩٩٥، ص١١.

(٨٦) طيب تيزيني: الفكر العربي المعاصر باتجاه نقد النقد، قضايا فكرية، العدد السابق، ص٤٢.

(٨٧) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، ص٦٥.

(٨٨) المرجع السابق، ص٦٠.

(٨٩) عبد الله موسى: هاجس الحداثة في الفكر العربي أو إشكالية التجاوز والتأسيس عند محمد أركون، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر والعشرون أكتوبر ١٩٩٩ ص٦٥.

(٩٠) معن زيادة: مرجع سابق ص١٣.

(٩١) مطاع صفدي: الفكر العربي ومعركة المنهج، المشروع الثقافي العربي بين المشاكلة والمثاقفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، عدد ٨-٩، ١٩٨٠ - ١٩٨١ ص١٧.

تطور العقل النقدى
«من كانط إلى هابرماس»

نشأ التفكير الفلسفى من دهشة الانسان وحيرته أمام الكون وظواهره المتغيرة من حوله. وقام هذا التفكير منذ بداياته على افتراض أصل ثابت وراء هذه الظواهر الكونية المتغيرة. واختلف هذا الأصل الثابت من فيلسوف إلى آخر ومن عصر إلى عصر. هكذا كان الحال منذ أفلاطون الذى تبلورت فلسفته فى نظرية المثل القائمة على وجود عالم ثابت هو عالم المعقولات الذى يتصف بالثبات والضرورة والكلية. وانعكس هذا التصور - أى تصور الأصل الثابت وراء الظواهر المحسوسة المتغيرة - على الإنسان نفسه، مما أدى إلى القول بأن فى الطبيعة البشرية أيضا جانبا ثابتا أبديا لا يتغير وهو العقل، فكان تصور عقل انسانى عام وكلى ليس للبيئة الاجتماعية أو السياسية أو الأقتصادية أى أثر عليه، فالعقل هو الطبيعة الثابتة الوحيدة وسط الظواهر التى تموج بالمتغيرات.

هكذا نجد أنفسنا منذ بداية تاريخ الفلسفة أمام فكر يفترض جوهرا ثابتا للأشياء، بحيث أن كل «ما يطرأ عليها من تغيرات ظاهرة فهى أعراض لذلك الجوهر... أى أن الخلفية الثقافية والفكرية كانت دائما وعلى امتداد التاريخ تفترض للأشياء طبائع ثابتة، تغمرها موجات الظواهر المتغيرة ثم تنحسر لتجئ سواها، فإذا استطعنا أن نعرف هذه الحقائق الثابتة بما يحددها ويعين قوانينها كنا بذلك قد أمسكنا بناصية الطبيعة كلها» [١].

واستمر الحال كذلك مع أعلام الفكر الفلسفى الحديث بدءا من ديكارت (١٥٩٥ - ١٦٥٠) الذى أطلق عبارته الشهيرة «إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس» وأقام مذهبه العقلى على أساس أن الحقيقة قائمة فى العقل ولا وجود لها خارج الفكر، وأن الوضوح والتميز هما معيار هذا الفكر، إلى جون لوك (١٦٣٢- ١٧٠٤) - وهو الفيلسوف التجريبى - الذى أقر أيضا بطبيعة ثابتة للعقل وجعل منه صفحاء بيضاء تنقش التجربة عليها حروفها الأولى.ثم جاء فيكو

(١٦٦٨-١٧٤٤) وعارض بفلسفته التاريخية النزعة العقلية الديكارتية، وتحولت الذات العاقلة إلى ذات تاريخية، أى إلى ذات عاقلة ومعقولة فى آن واحد، فالعقل الانسانى هو صانع التاريخ وهو موضوعه أيضا. بذلك يكون فيكو هو أول من قدم نظرية تاريخية عن حقيقة التغيير من خلال تفسيره للتاريخ بوصفه عملية عقلية منظمة خلاقة. فالتاريخ الذى يتألف من أحداث ووقائع ومؤسسات اجتماعية تعبر عن أحوال العقل، قد جعل هذا العقل نفسه موضوعا للمعرفة. وإذا كان بعض الباحثين ينسبون إلى هيجل أنه أول من أدخل العقل فى التاريخ، فنحن نؤكد فى هذا المجال أن فيكو سبق هيجل وكان بحق أول من أطلق العقل فى التاريخ، لأن التطور التاريخى الاجتماعى للعقل عند فيكو مختلف كل الاختلاف عن تصور هيجل الذى لاشك أنه تصور ميتافيزيقى متعال على التاريخ. ويكفى أن نقول إن الدور الذى يقوم به العقل مختلف تمام الاختلاف عند فيكو عنه عند هيجل، فالعقل المطلق عند هذا الأخير يتطور - كما هو معروف - تطورا ذاتيا نحو الوعى بذاته، أما عند فيكو فهو لا يتطور إلا داخل ظروف تاريخية اجتماعية محددة يكون مشروطا بها، لأنه لم يتصور العقل كماهية مستقلة ولم ينسب له أى قدرة ذاتية على التطور. وبذلك يكون قد قدم نقد للعقل التاريخى يذكرنا من بعض الوجوه بنقد العقل الخالص الذى قدمه كانط فيما بعد[٢]، وإن كان من الضرورى القول بأن هذا النقد الأخير معرفى محض وغير تاريخى على الاطلاق.

- لقد قام كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) بتحليل العقل نفسه، ورسم صورة جديدة لطبيعة العقل الذى يقوم بنقد ذاته بذاته، ووضع «الشروط القبلية» التى تجعل التجربة ممكنة فالعقل - كما يقول كانط نفسه فى المدخل إلى نقد العقل الخالص - هو «الملكة التى تمدنا بمبادئ المعرفة... وهذا العقل لن تكون وظيفته هى التوسع فى معرفتنا، بل سيقتصر على تطهير عقلنا وتخليصه من الأخطاء[٣]» ولهذا كانت فلسفة كانط عقلية نقدية شارطة (ترنسندنتالية) لأنها لا تهدف إلى التوسع فى المعرفة بقدر ما تهدف إلى تصحيحها واختيار قيمة المعارف القبلية إن العقل عنده لا يبحث فى طبيعة الأشياء الخارجية، وإنما هو الذى يشرع لها ولم يقدم كانط كما أعلن بنفسه «إلا نقد ملكة العقل الخالص نفسها ومتى أصبح هذا النقد هو الاساس صا

لدينا المحك أو المعيار الأكيد الذى نقدر به القيمة الفلسفية للمؤلفات القديمة والحديثة»[٤] . والمنهج الذى يستخدمه العقل فى نقده لنفسه هو المنهج الشارطى (الترانسندنتالى) الذى يضع الشروط التى تجعل التجربة ممكنة، ليؤدى نقد العقل فى نهاية الأمر إلى المعرفة العلمية الموثوق بها.

والحقيقة أن التفكير الترانسندنتالى عند كانط فى شروط وإمكان المعرفة لا يعطى للفلسفة دورا واحدا بل «دورين متميزين كما قال ريتشارد رورتى: الأول باعتبارها محكمة العقل، أى الذات العارفة التى من خلالها نفهم العالم ونفهم أنفسنا بشكل عقلانى. وبناء على هذا الدور الأول يتحدد دورها الثانى، وهو أنها لا تستطيع أن تحكم على نتائج العلوم الأخرى فقط، بل تقوم أيضاً بتنظيمها وتحديد المكان الصحيح لكل منها ومجال مصداقيتها ومنهجها السليم»[٥] . وترتب على هذا الدور الذى نسبه كانط للفلسفة ثلاثة مفاهيم رئيسية وهى مفهوم العقل العام، والذات المستقلة، ومفهوم المعرفة التصورية (أو المعرفة من خلال تصورات ومفاهيم عقلية) مما دفع الفلاسفة بعد كانط – وبخاصة هيجل وأصحاب النزعة البرجماتية وفلسفة التأويل – إلى انتقاد فكرته عن العقل بتقويض زعمه باكتشاف بناءات عقلية عامة وضرورية للشروط التى تجعل التجربة ممكنة. أضف إلى هذا «أن تطور العلوم الاجتماعية والتاريخية جعل هذه المزاعم نسبية وليست مطلقة، وأظهر الروابط التجريبية المعقدة التى تربط العقل باللغة والفعل كما تربطه بنسيج الاتصالات اليومية داخل أشكال الحياة المتنوعة ثقافيا وتاريخيا»[٦] .

ارتبط هذا النقد للعقل بنقد الذات العاقلة من حيث سيادتها على نفسها وعلى العالم، وهو ما افترضه التراث الديكارتى والكانطى. «فالذات هنا هى التى تشكل الطبيعة الخارجية وهى المهيمنة على الطبيعة الداخلية – على الأقل بالنسبة لكانط – وهذه السيادة المنسوبة للذات قد انتقدها كل من فرويد وماركس وداروِن، الذين بينوا بطرق مختلفة دور الرغبات والانفعالات والمصالح فى تكوين وتوجيه العقل نفسه»[٧]، وأوضحوا أن الذات لا تشكل العالم، وإنما هى عنصر واحد من عناصر العالم المكتشف لغويا وتاريخيا واجتماعيا.

امتدت هذه الخلفية الثقافية والفكرية التى افترضت أن العقل طبيعة ثابتة فى

الانسان – وذلك باستثناء الآراء الجديدة التى أتى بها فيكو كما أسلفنا القول –، عبر قرون طويلة من تاريخ الفكر الفلسفى، إلى أن جاء هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) ليعبر عن تصور عصر جديد انطلق مع بدايات القرن التاسع عشر، عصر يحمل ثقافة وفكرا جديدين، ويستعيد صيرورة هيراقليطس لتصبح هى طبيعة الأشياء، ويحل «التطور» و«التغير» محل «الثبات» و«التحدد». وأصبحت طبيعة العقل عند هيجل مختلفة عنها عند كل من ديكارت وكانط، فإذا كان ديكارت قد أقام مذهبه العقلى على أساس الكوجيتو أو اليقين الذاتى كمعيار للوضوح والتميز، وكان كانط قد أقام فلسفته النقدية لتميز المعرفة العلمية الصحيحة عن المعرفة الميتافيزيقية التى تؤدى إلى وقوع العقل فى التناقض، فإن هيجل قد جعل من هذا التناقض جوهرا لفلسفته ومنهجه الجدلى. ها هو ذا يقول فى مقدمة «ظاهريات الروح» مشيرا إلى المذاهب العقلية السابقة عليه: «إن العقل قد جاوز الحياة الجوهرية التى كان يحياها فى عنصر الفكر: جاوز إيمانه الأول المباشر، جاوز الرضا والأمن اللذين كان يكفلهما للوعى الوفاق بين العقل والماهية.... وما جاوز العقل تلك الحالة وحدها إلى الطرف النقيض، إلا للرجوع بنفسه على نفسه دونما جوهر. فلم يقف الأمر عند فقدان حياته الجوهرية، وإنما أصبح أيضا وعيا بهذا الفقدان»(٨). كما يقول فى موضع آخر من مقدمة الظاهريات: «أن العقل انما يغدو موضوعا لأنه تلك الحركة القائمة فى مغايرته نفسه، أى فى صيرورته موضوعا لذاته»(٩).

وبفضل منطق هيجل الجدلى دخل العقل فى الوعى وفى الطبيعة نفسها ثم تجلى فى التاريخ، وأصبح هو جوهر التاريخ ومحركه، بل أصبحت العملية المعرفية نفسها تنمو فى مراحل متعددة، والوصول للمطلق لا يكون الا فى ختام هذه المراحل: «الكل ليس إلا الماهية فى تحقيقها واكتمالها عن طريق نموها. فالمطلق يجب القول عنه: انه فى جوهره نتيجة، أى هو لا يصير ما هو أياه حقيقة إلا فى الختام. فى هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلى فى الواقع»(١٠). هكذا هاجم هيجل المعرفة العقلية الخالصة التى فصلت الفكر عن الوجود، كما هاجم الفلسفة التجريبية الخالصة التى أغفلت السمات العقلية للواقع وأقام منهجه الجدلى الذى وحد فيه بين الفكر والوجود حتى ليمكن القول «إن العقل يدرس من

نواح ثلاث: فهو يدرس فى حالة كونه مجردا وذلك فى المنطق، ويدرس من حيث تحققه فى الكون وذلك فى فلسفة الطبيعة، ويدرس من حيث أنه يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الانسانى وذلك فى فلسفة الروح»[١١] ولكن يظل السؤال قائما وهو: هل استمر تطور العقل النقدى فى هذا المنهج الجدلى الهيجلى أم توقف عند مرحلة بعينها وهى على وجه التحديد عصر هيجل نفسه؟ لقد بقى هذا التساؤل موضع إشكال وجدل واختلفت حوله الآراء[١٢]، ولم تزل مختلفة بين شراح هيجل وأصحاب المنهج الجدلى على اختلاف تصوراتهم له بما لا يسمح بمناقشته فى هذا المجال المحدود.

وإذا كانت الثورية هى طابع المنطق الجدلى الهيجلى، فإنها لم تنطلق بشكل واقعى على يد هيجل نفسه، وإنما أطلقها ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) - الذى زعم أنه أوقف جدل هيجل على قدميه. - من مكمنها ولم يقصر دور العقل على التفسير، بل تخطاه إلى التغيير. ولاشك أن فلسفة كل من كانط وهيجل كانت أسبق من المحاولة الماركسية لتغيير دور الفلسفة (وبالتالى تغيير الدور الذى يلعبه العقل فى العملية المعرفية)، إلا أنهما قدما حلا للمشكلة أعطى للفلسفة دوراً يمكن وصفه بأنه غير تاريخى ولا واقعى - نقدى، فقدم حولتها الكانطية إلى فلسفة ذاتية، وحاول هيجل أن يتحاشى هذا العجز ويتجاوزه فقدم حلا محوطا بافتراضات ميتافيزيقية يتعذر الدفاع عنها. لكن مهمة العقل عند ماركس تحولت إلى نقد الواقع وتغيير العالم، وله يعود الفضل فى هبوب عاصفة النقد والتغيير التى اجتاحت كل التيارات الفلسفية التى جاءت بعده، فمنذ أن أعلن فى بيانه الشيوعى المبكر عام ١٨٤٤ عن الحاجة إلى «نقد قاس لكل شئ موجود» كان هذا إيذاناً بميلاد نظرية نقدية للمجتمع تعد نموذجا لخطاب علمى اجتماعى فى منتصف القرن التاسع عشر، «ووجد ماركس فى فلسفة هيجل المفهوم الذى احتاجه ليحول دور الفلسفة إلى نظرية نقدية، ألا وهو مفهوم «الرفع»[١٣]، وظل هذا المفهوم قابلا للتطور والتحديد الذاتى فى النظرية النقدية المعاصرة من لوكاتش حتى هابرماس»[١٤].

- لقد ظل مفهوم المعرفة التصويرية التى تفترض وجود الذات فى مقابل عالم الموضوعات المستقل، ظل سائدا حتى الجيل الثانى من فلاسفة القرن التاسع عشر،

على الرغم من نقد هيجل له فى الفصل الخاص بالادراك الحسى فى كتابه «ظاهريات الروح». ولذلك كانت تفرقة هوركهيمر الحاسمة بين النظريات النقدية والنظريات التقليدية هى إحدى الصياغات الهامة فى القرن العشرين لنقد المعرفة التصويرية وذاتها التأملية وغير التاريخية عند كانط، إذ أكد هوركهيمر (الذى يعد رأيه تعبيرا عن رأى أصحاب النظرية النقدية جميعهم) أن كلا من الذات والعالم قد تطورا معا فى صيرورة المجتمع كما سنرى بعد قليل بشئ من التفصيل.

ومع تطور الدراسات الاجتماعية التى شهدت طفرة هائلة فى غضون القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ذهب عالم الاجتماع ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) - وهو أحد منظرى العقلانية الحديثة - إلى أن التقدم التقنى قد أفرز نوعا من العقلانية العلمية التى لها منهجها ووسائلها، أى أنها بمعنى آخر هى عقلانية المنهج والوسائل من أجل تحقيق غايات. ولكن التقدم العلمى غير مسئول عن تطبيقاته، وبالتالى فإن العقلانية غير مسئولة عن الغايات التى أصبحت فيما بعد لا عقلانية. ولذلك طالب ماكس فيبر بالفصل بين مجالى العلم والسياسة، والنظرية والتطبيق، والوسيلة والغاية، مؤكدا أن احكام القيمة لا يمكن أن تزعم لنفسها الصدق الموضوعى، كما أنه «لم يثق فى احكام القيمة والسياسة التى تنبع من رومانسية الأمل الثورى»[١٥]. لذلك طالب بفصل مجالات البحث «فالبحث العلمى التجريبى يمكن أن يوضح الوسائل الضرورية للوصول إلى غايات معينة، كما يمكنه ان يكشف عن النتائج المترتبة على السياسات المختلفة التى لا يمكن الكشف عنها بطريقة أخرى. كذلك يستطيع البحث الفلسفى أن يكشف عن البناء التصورى للنظم المعيارية المختلفة، وأن يحدد مكانها بالنسبة للقيم الأخرى الممكنة كما يحدد مجالات صلاحيتها، غير أن مثل هذه الدراسات لا يمكنها أن تبين صحة أى إجابات تقدم على المسائل المعيارية»[١٦].

- هكذا استبعد فيبر أحكام القيمة كشروط مسبقة للعلم، لأن كل العلوم الطبيعية فى رأيه «تحاول الإجابة على هذا السؤال: ماذا ينبغى علينا أن نفعل إذا أردنا أن نسيطر على حياتنا بشكل تقنى؟ وسواء أردنا بالفعل أن نسيطر عليها تقنيا، أو كان لهذا الكلام معنى فهو لم يوضع موضع الاختبار والفحص»[١٧] إن العالم

الذى لا يقصر جهوده على تحديد الوقائع والحقائق وإنما يسأل نفسه عن قيمتها، يجب أن يعرف على حد قول ماكس فيبر «ان النبى والداعية لا يتسع لهما منبر واحد»[١٨].

- وإذا كان فيبر قد رأى أن العقلانية هى قانون العلم، فإنه ظل واعيا بحدود هذه العقلانية وأخطارها. وإذا كانت مهمة العقل عنده هى «حساب العلاقة بين الوسائل والغايات، فلن يكون بوسع البشر أن يتنصلوا من مسئولية اختيارهم.. وأن قدرا ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقة الأخلاقية للأفراد.. وقد يجرفهم إلى خضم اللاعقلانية»[١٩]. وإذا كانت هناك «فئتان من الأفعال تتميزان بالعقلانية إحداهما تستخدم الوسائل الملائمة لتحقيق الاهداف العقلية المختارة، والثانية تستعين بوسائل مشابهة لإشباع قيم مطلقة وأهداف أخلاقية»[٢٠] فإن العقل مسئول عن هذا الاختيار، أى أن مهمته تكمن فى اختيار وتدبير الوسائل للسلوك العقلانى الهادف المحسوب. فالاختيار المعيارى كما بين فيبر «لا يعتمد فحسب على الاعتبارات التقنية المستخدمة منه للوصول إلى أهداف معينة، بل إن الأختلاف حول المعايير أمر ممكن وضرورى، وهو كامن فى طبيعة هذه المعايير المستخدمة لمناقشة مثل هذه المسائل. والقول بأن مثل هذا الاختلاف فى الآراء يمكن أن يسوى تسوية نهائية هو قول متناقض:[٢١] لذلك كانت مهمة الاختيار بالغة الصعوبة وتفوق طاقة البشر، وقد تجرفهم إلى اللاعقلانية كما نرى اليوم فى الأزمات التى تواجهها البشرية نتيجة التطور المذهل فى التقنية.

وقد تابع ماكس فيبر المعركة الدائرة بين الفريق الذى يوجه العلم لهدف محدد، والفريق الذى يحيط الفعل بهالة سحرية، بين الصرامة والأصالة فى الحياة العقلية والسياسية. لقد كان عقلانيا تجريبيا ولكنه يرفض تجريد العلم من سحره، وكثيرا ما كان يشكو من أن العقلانية نزعت كل أستار السحر التى تحيط بالمعرفة، أى أنها عقلانية جافة وليست عقلانية انسانية بالقدر الكافى، ولم تضع فى اعتبارها العلاقة الحميمة بين الانسان والطبيعة. إن العقلانية التى كانت غايتها تحرير الانسان قد وضعته فى زنزانة خانقة واستعبدته بدلا من أن تحرره. ولقد أدرك فيبر - على الرغم من ايمانه بتجريبية العلم - أخطار العقلانية العلمية، ولكنه أبرز الفارق الكبير بين

تحديد الأهداف والوسائل عن طريق العلم وبين الأصالة السياسية التى تنطوى على هالة سحرية. ولذلك هاجم ماركيوز فى مؤتمر هايدلبرج عام ١٩٦٥ - ما اعتبره الجانب السلبى فى فلسفة فيبر كعالم اجتماع تجريبى، واتهمه بأنه يدعم الوضع القائم وفى هذا تناقض مع كونه سياسيا إلى جانب كونه اجتماعيا. ولكن ماركيوز أغفل بلاشك أن فيبر برغم عقلانيته وايمانه بتجريبية العلم كان يتخوف من التغير المفزع الذى تحولت به الوسائل الاقتصادية والتقنية إلى غايات فى ذاتها بعد أن كانت فى الأصل تستهدف تحرير الانسان، «فالتغيير الذى يتم بوسائل اقتصادية وتقنية كان غايته تحرير البشر، وقد كان يأمل -كما يقول - لاندمان أن يتحطم هذا السجن الاقتصادى التقنى فى الثورة الروسية عام ١٩٠٥. ولكن لم يحدث هذا مما جعله يتساءل: أيهما يلوح فى أفق المستقبل: ميلاد جديد أم تحجر آلى؟[٢٢]».

وسادت فى مطلع القرن العشرين بدايات اتجاه نقدى ارتبط إلى حد كبير بالفكر الماركسى وأخذ منه فهمه النقدى التحليلى للواقع فكانت أفكار كل من جورج لوكاتش وارنست بلوخ تمهيدا لميلاد تيار نقدى أكثر تنظيما فيما بعد وهو ما أطلق عليه اسم «النظرية النقدية». وقد استمر نقد العقلانية الغربية - كما تمثلت فى العلم والتقنية والحضارة الرأسمالية والصناعية الحديثة - من وجهة نظر ماركسية متزمتة عند جورج لوكاتش (١٨٨٥- ١٩٧١) الذى انطلق فى مقولته عن التشيئ (وهو الأساس الموضوعى للشعور الذاتى بالاغتراب) من المقولات الماركسية عن الاغتراب، وهى التى ترى أن العقلانية الاقتصادية للنظام الرأسمالى أدت إلى «تشييئ» الانسان وجعله جزءا خاضعا لقوانينه الآليه، أى جزءا من عملية الانتاج لا طرفا فيه. «هذه العقلانية لم تحرر الانسان بل «شيأت» علاقاته بكل الأشياء من حوله، وكان ذلك نتيجة ضرورية للتشذر وانفصال الأجزاء عن الكل المعاش»[٢٣].
لقد جاءت العقلانية الاقتصادية لتفرغ الكل الموضوعى للحضارة من وحدته الداخلية مما أفقد الواقع كليته، ففى ظل التقدم الهائل للعلوم الجزئية وانحصار كل علم فى مجال تخصصه الدقيق، فقدت هذه العلوم السياق الكلى لمجالاتها. أضف إلى هذا أن العقلانية قامت بتقسيم صيرورة العمل الموحد إلى وظائف جزئية منعزلة بشكل مصطنع، «وتطور كل علم بشكل مستقل ومنعزل عن بقية العلوم الأخرى فى

الهدف والمنهج، وتحرك كل علم فى نظام عقلى جزئى يعمل بدون معوقات ولكنه يفتقد «المقولة الحقيقية للواقع» أى الكلية»[٢٤] التى تقتضى أن يعلو المجتمع ككل على هذا الواقع المتكثر أو المبعثر أو المتشذر. ان الكلية هى المبدأ البديهى للمجتمع، ويجب أن تكون العقلانية هى القاعدة الأساسية لنقد الواقع الموجود وهدف التاريخ. ولكن «العقلانية العلمية تجاهلت السمات النوعية الفردية ولم تنتبه لها الا كلما أزعجت الحسابات المسبقة لمسار تقدم العمل»[٢٥].

لقد قام مشروع لوكاتش النقدى على رفض النظرة الأحادية للجدل، أى رفض جدل العقل عند هيجل، ورفض جدل المادة عند ماركس، والمزج بينهما فى ثنائية تتفاعل مع حركة المجتمع. وربما يكون الجديد فى فلسفة لوكاتش النقدية هو «التعامل مع معضلة الفكر والممارسة التى ستمتد داخل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت... وتتسم هذه المحاولة الفلسفية النقدية لجورج لوكاتش باسترجاع الطاقة الكامنة فى نقد الاقتصاد السياسى، ليس بصفته نقدا يتوقف عند حدود الاقتصاد السياسى فقط، بل بصفته نقدا يمتد داخل العلاقات الاجتماعية»[٢٦] لذلك كان له تأثير كبير على أصحاب النظرية النقدية فيما بعد من خلال نظرته الفلسفية للثنائية الجدلية وارتباطها بالمجال الاجتماعى والسياسى، وكذلك من خلال انفتاحه على الحياة الثقافية والأدبية ومعطيات الواقع. فقد رأى «أن التشيؤ هو العملية التى بها تصبح منتجات العمل البشرى أشياء مستقلة أو ظواهر معطاة تتحكم فى الناس عن طريق قوانين تبدو وكأنها لا ترد، فيتحولون من الناحيتين الذاتية والموضوعية إلى مشاهدين سلبيين بدلا من أن يكونوا ذوات فاعلة مبدعة، ويخضعون نشاطهم الانسانى الخلاق لقوى لا شخصية غريبة عنهم ومدمرة لطبيعتهم وماهيتهم الأصلية. ويتضح تجريد الانسان من انسانيته فى التنظيم الداخلى للمصنع الذى يمثل صورة عالم مصغر من عالم المجتمع الرأسمالى الأكبر الذى نفذ بتخصصه فى تقسيم العمل وبعقليته الصناعية والاستهلاكية حتى فى صميم الحياة الحميمة للانسان»[٢٧].

– ويشغل ارنست بلوخ (١٨٨٥–١٩٧٧) مكانة خاصة بين نقاد العقل المعاصرين، كما يعد «حلقة هامة فى تطور الفكر النقدى، حيث كشف عن جذوره الأولى فى التراث الفلسفى والبشرى على السواء. لقد قدم يوتوبيا نقدية معارضة

للنزعة الوضعية التى تتعلق بالوقائع القائمة والحقائق غير المتعالية، وقدم نقدا للواقع السائد بعقلانية جديدة يمكن أن نطلق عليها اسم العقلانية اليوتوبية. فالواقع الراهن فى تصوره يموج بالامكانات ويقلق الصيرورة ولم يكتمل بعد، مما يجعل اليوتوبيا عنده حقيقة مسلما بها «تسير جنبا إلى جنب الواقع بل وتصاحبه، وهى - أى اليوتوبيا - تتحدث باسم الليس - بعد أو المستقبل، وتحاول تشكيل نماذج لوجود حقيقى ممكن لم يتحقق بعد»(٢٨).

وقد قامت نظرية بلوخ النقدية على تفتيت بنية الواقع واستخلاص شعاع أمل جديد كامن فى أعماق واقع مظلم بل وأحيانا ميئوس منه، أى أن نقده مفعم بخلفية متفائلة على خلاف الخلفية المتشائمة التى اجتاحت التيار النقدى اللاحق. وقدم بلوخ يوتوبيا ترتبط بالتاريخ العقلى الذى مازال يحقق نفسه بأن يظهر للنور الجوهر اليوتوبى والحقيقة أو الماهية الجوهرية للشئ. وتساعد اليوتوبيا هذه الحقيقة على أن تبرز إلى الواقع ومن خلاله أيضا، فتكشف عن كيفيات جديدة فى الطبيعة عن طريق العقل الخيالى أو اليوتوبى الذى يستخلص الممكن من الواقع اليومى العينى، ولا يتم هذا الا بالاعتراف بالواقع ورفضه فى آن واحد، كما أنه ليس هناك حد فاصل بين الممكن والواقع لأن الواقع كان ممكنا فى الماضى، ومازال ممكنا فى المستقبل(٢٩).

وبتأثير من النزعة النقدية عند كل من لوكاتش وبلوخ - مع مؤثرات أخرى لا يتسع هذا المجال المحدود لذكرها - ظهرت مجموعة من المفكرين النقديين الشبان الذين ركزوا جهودهم على الاهتمام بالأبحاث الاجتماعية النقدية وبلورتها فى نظرية مستقلة وتوجيهها من كونها مجرد جهود فردية متفرقة إلى تيار نقدى مستقل، هو الذى أشرنا إليه من قبل وعرف باسم مدرسة فرانكفورت «وهو الاسم الذى عرف به أعضاء المدرسة بعد الحرب العالمية الثانية. أما من ناحية المنهج الذى اتبعوه فى النظر والتطبيق فقد استندوا فيه إلى روح الفلسفة الماركسية مع الابتعاد عن معظم مقولاتها الأساسية. ومن ثم عرفوا باسم أصحاب النظرية النقدية»(٣٠) وكان أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) - وهو من أهم أعضاء الجيل الأول لهذه المدرسة - قد انتقد العقل الذى أشادت به حركة التنوير وأعلت من شأنه، فعرض فى كتابه «جدل التنوير» - الذى اشترك فى تأليفه مع صديقه هوكهيمر - فكرة التدمير - الذاتى للتنوير، وأكد أن

الفلسفة الوضعية قد أصابته بالانتكاس أو النكوص. فالتنوير الذى مجد العقل وآمن به ايمانا لا حد له، وكان «هدفه هو تحرير الانسان من التعصب والخوف ومن السلطة المطلقة وتجريد العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية التجريبية»[٣١]، هذا التنوير قد أصابته انتكاسه ترجع إلى مصدرين: «الأول هو النزعة العلمية أو الوضعية التى حددت العلم بوقائع معينة واستبدلت الصيغ الرياضية بالمفاهيم وحولت الكيفيات إلى وظائف، ورفضت أى شئ يمكن اعتباره وهما أو خيالا أو بلا معنى. والثانى هو العقل الأداتى غير النقدى للعلم الذى اعتمد على الشكلانية (النزعة الشكلية). فالعلم كمنهج تحليلى لا يستطيع أن يضفى معنى أو قيمة على أى شئ غير قابل للقياس وغير خاضع للصيغة الرياضية»[٣٢]. والاداتية محددة أو مشروطة بالواقع، لأن العلم يتعلق بالقوة (أو بالسلطة المهيمنة)، ولذلك ينتج فكرا «مشيئا» خاليا من المضمون، بل هو المنهج والفاعلية والتنظيم والتقنية، وبالتالى انحدر التنوير من الوعى بالثورة إلى مجرد وسائل لتحقيق تلك الغاية.

إن التنوير الذى كان هدفه الأصلى هو تحرير العقل البشرى من الأسطورة تحول هو ذاته إلى أسطورة تخفى الهيمنة والسيطرة والتسلط، وسعى إلى تأييد الواقع السائد، ولم يعد يخدم قضية الحرية، بل حرص على اخضاع كل شئ متفرد تحت لوائه، وجعل حرية السيطرة الكامنة فيه تسود الأشياء ثم ترتد إلى وجود الانسان نفسه ووعيه. وأنتجت النزعة العقلية غير الثورية تسلطية جديدة، وأصبح الهدف النهائى للعقل «المستنير» هو السيطرة على الطبيعة عن طريق التكنولوجيا. «فالعقل الذى حرر الانسان من سلطة الطبيعة، يبرر الآن سيطرته على الانسان نفسه باعتباره جزءا من الطبيعة التى يسيطر عليها... بل ويقوم بعملية «تكيف» مع حضارة لا انسانية»[٣٣] اعتمدت على الجانب التقنى فقط، وهيأت «العامة» لتحمل الاستبداد وأنواع القيود التى يفرضها على الأشياء والانسان. ولم يتم هذا بفعل المناوئين للعقل بل بفعل التنوير نفسه..

- ولكن كيف صار التنوير ضد الحقيقة؟ «عن طريق التجريد الرياضى الشامل للواقع، وهو التجريد الذى صار مرادفا للحقيقة»[٣٤]. لقد تحول الفكر إلى آلة رياضية تتحرك بذاتها بحيث يمكن أن تحل الآلة محله. وتم هذا كله على حساب الواقع

المعطى وعلى حساب الفن، وبغرض السيطرة والهيمنة عليهما، والنتيجة هى «عدم فهم الواقع الحى ونفى أو استبعاد كل واقع فردى مباشر. هكذا تحول التنوير - كما سبق القول - إلى الأسطورة التى لم ينجح أبداً فى تفاديها»[٣٥]، وأصبحت الوحدة العلمية أو التوحيد (أى توحيد الطبيعة وموضعتها بمعنى جعلها موضوعية تخدم أهداف الانسان العملية فقط) والتجريد والتسوية هو هدف التنوير النهائى بصرف النظر عن تعقد الواقع وخصوصيته وكيفياته المختلفة[٣٦].

ان اخضاع العقل للتجربة الحسية الحية بالانفصال عنها «وتكميمها» أدى إلى افقار كل من التجربة والعقل معا. وكان هذا مظهرا من مظاهر انتصار العقل الأداتى وسعيه للسيطرة على كل شئ بما فى ذلك العقل والتفكير نفسه... وهكذا اغترب الناس فى المجتمع الشمولى الحديث - سواء كان رأسماليا أو شيوعيا، وبرزت الوحشية واللاانسانية التى أراد التنوير فى الأصل أن يحاربهما، فتحول التقدم إلى تراجع[٣٧]، وأصبحت لعنة التقدم المتواصل هو النكوص المتواصل. وتعاظم اغتراب الجماهير التى تموضعت وتشيأت ووقعت، مثلها مثل حكامها ومديريها، فى نفس الشبكة المخيفة التى تثبت الوضع القائم.

- وازداد رفض أدورنو للعقلانية العلمية فى كتابه «الجدل السلبى» الذى تأثر فيه بالنزعة الاجتماعية لدور كايم وعارض تسلطية المؤسسات الاجتماعية التى تخنق الفرد، ورأى «أن العلاقة بين سيطرة الانسان على الطبيعة وسيطرة الانسان على الانسان ترجع بشكل أساسى إلى علاقة المفهوم أو التصور العام بالموجودات الجزئية غير التصورية، فعندما يغلف تصور عقلى عام الموضوع ويهيمن عليه، يتلاشى ما يتسم به هذا الموضوع من تفرد عينى لكى ينضوى تحت ذلك التصور العام»[٣٨]. ولا تدرك الذات أنها تحولت إلى موضوع لأن عملية الهيمنة الأصلية بدأت منها. كما أنها غفلت عن هذا التحول تحت تأثير النشوة التى استشعرتها نتيجة انتصارها على الواقع الخارجى أو تحررها منه..

وليس العقل هو السلطة البشرية التى يمكن الاحتكام إليها عند مواجهة تسلط لا انسانى، لأنه (أى العقل) «هو المسئول عن هذه اللاأنسانية. ولأنه هو نفسه قد نبع من ارادة التسلط، فالصلة الحميمة التى تربط العقل بالتسلط ليست هى السمة

المميزة للعقل الأداتي أو التقني أو العلمي فقط، وإنما هي سمة تميز كل عقل حتى لو حاول المقاومة كما في العقل الحدسي أو الجدلي. ومثلما انطبع العقل بالتسلط، فان الوعي، بل وبنية أنفسنا أيضا، قد انطبعت بالتسلط[٣٩]، وليس لهذا الفساد أو الإفساد الذى أصاب الذات بداية تاريخية، بل نما من داخلها بشكل متزايد. انه نزوع أو ميل طبيعي في العقل، وبالتالي من الصعب الاعتقاد بأن الذات تستطيع بمالها من قدرة تنويرية أن تلغى الظروف المغتربة التي خضعت لها. لقد وعد العقل أن يحرر الانسان (بوصفه ذاتا) من سيطرة الطبيعة، الا أنه استعبده بوصفه موضوعا لسيطرته وهذا الانقلاب من الذات إلى الموضوع يصعب ادراكه بالعقل..

– ويواصل أدورنو هجومه على المعرفة التصورية فيؤكد أن التصور يعزل الشئ عن ذاته أى يلغي فرديته، وأن ارتباط التصور بالشئ هو من قبيل ارتباط القوى بالضعيف. وواقع الأمر ان اعتراض أدورنو على العقل التصورى ليس بالفكرة الجديدة، وإنما يرجع له الفضل في أنه أوضح أن النزعة التعميمية هي نزعة تؤدى إلى الشمولية والهيمنة. ولكن هل يصدق زعمه هذا في كل الأحوال؟ اننا إذا أمعنا النظر وجدنا أن المعرفة التصورية لم تنظر دائما للموضوع العيني (المدرج تحت تصور ما) وكأنه قد عرف معرفة تامة، يدل على هذا أن الفكر في نهاية القرن الثامن عشر تمرد على استبداد المعرفة التصورية، أى على النزعة التصورية الكلية، لأنه وجد «أن الشئ المدرج تحت التصور الكلى ليس مجرد عينة مساوية لكل العينات الأخرى تحت سقف التصور، بل أن هذا الشئ العيني له خصوصيته الفردية التي تميزه عن غيره. ولم يكن هذا بديلا عن الفكر التصورى»[٤٠]، لأن الرجوع للحسى أو العيني المباشر ليس عدولا عن المعرفة العقلية المنهجية، كما أن المعرفة التصورية ليست كلها هيمنة وسيطرة على الأشياء، بل هي على العكس من ذلك تتيح لنا أن ننفذ إلى الخصائص النوعية للشئ وتمهد الطريق المؤدى إلى ادراك فرديته وخصوصيته..

– ان علاقة التصور بالشئ – كما يقول لاندمان – «ليست كما يراها أدورنو هي علاقة الأقوى بالاضعف بل هي علاقة العام بالخاص، فهو لا يفسده ولا يحتقره ولا يقلل من شأنه، ولا يخضعه اخضاع العبيد ولا يجرده من قيمته، وإنما يحاول أن يفهمه ويجد له مكانا في النظام العقلي المتسق. ولو صح أن هذا الاحتواء

التصورى للشئ هو فى ذاته جريمة يرتكبها عدوانيون أو نخبة من العدوانيين المتوحشين (ويقصد بهم العلماء) لو صح هذا لكان على البشرية أن تتوقف عن استخدام اللغة جنبا إلى جنب مع توقفها عن استخدام العقل.. لماذا؟ لأن الكلمات نفسها أنواع من الاحتواء»(٤١).

مهما يكن من شئ فلابد من الاشادة بالدور الذى قام به أدورنو فى نقد العقل، فقد وضعه داخل السياق الاجتماعى كله، وأثبت أن بعض المذاهب الفلسفية - مثل البرجماتية والوضعية - قد جعلته أداة فى خدمة الانتاج الصناعى، ووظفته لخدمة مصالح معينة، وعزلته تماما عن مجال القيم كالعدالة والتسامح.. الخ وقد ترتب على ذلك أن العقل عندما استخدم هذا الاستخدام الأحادى نظر أيضا إلى موضوعاته نظرة أحادية هى نظرة السيد للمسود، فكرس بذلك اغتراب الموضوع عن الذات واغتراب الذات عن الموضوع، وترجمت العقلانية المتسلطة إلى نظم شمولية متسلطة بدورها. والسؤال الحقيقى الآن هو كيف نعيد للعقل شموليته أو كليته الاجتماعية، أى كيف نعيد وضعه فى السياق الاجتماعى الشامل ليكون عقلا اجتماعيا تاريخيا وليس معرفيا فحسب؟ الأجابة هى من خلال فلسفة أكثر إنسانية، فلم يعد العقل ملكة ذاتية مستقلة، بل أنه يتطور تاريخيا واجتماعيا، ويتغير هو نفسه وفق الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ويمكن الرد على ملاحظة أدورنو عن توظيف العقل لمصالح معينة بأن ما حدث هو استغلال ثمار العقل من المعرفة لأجل أسباب وأهداف غير عقلانية وغير انسانية، ولو أدركنا العقل فى مختلف وظائفه ونظرنا له نظرة كلية حية، لوجدنا أنه لا يمكن توجيه الاتهام للعقل التصورى الذى يقوم بعملية معرفية بحتة بل يوجه الاتهام إلى توظيف العقل من جهات مختلفة لتحقيق مصالح ربما تكون سياسية أو اقتصادية لا تتصل بالمعرفة الخالصة. والواقع أن أدورنو خلط بين المعرفة واستخداماتها، وخلط أيضا بين السياسى والمعرفى، مما أدى إلى سوء فهم العملية المعرفية نفسها. ولا يمكن انكار فوائد العلم العقلانية فى الفهم الأفضل للواقع المادى وتشكيله، ولذلك انتصرت النزعة الآلية. أضف إلى هذا أن القدرة على التصنيف والقياس الكمى لا غبار عليها لأنها انجازات عقلية أصيلة وان كانت تكشف عن جانب واحد فقط من

الموجود الفردى ولا يصح أن تحجب عنا الجانب العينى الحى منه مادام كلاهما يساعدنا على ادراك الواقع. والحقيقة أنا ما يريده أدورنو هو أن الفكر التطبيقى لا ينبغى أن يكون شموليا ولا أن يطبق بغير استثناء، وذلك إذا أردنا انقاذ الموجود الفردى واحترام تفرده. ولا تقتصر هذه الفكرة على أدورنو فحسب، بل أتجهت الفلسفة المعاصرة فى مجموعها ضد الهوية لكى تحرر التعدد أو الكثرة وترد إليها فرديتها الحميمة. ولكن الدفاع عن خصوصية الكائن واحترام فردانيته التاريخية، وحمايته من هيمنة وشمولية العقل لا يعنى ابطال الفكر العقلانى التصورى، إذ لا يمكن توقف الابداع لمجرد أن يماره توظف توظيفا لا انسانيا.

والمشكلة فى حقيقة أمرها ليست فى العقل نفسه الذى يقدم أساسا محايدا لتطبيقاته، وانما تكمن فى استخدامه استخداما سيئا وخاصة من قبل أولئك الذين يبتغون المصلحة والهيمنة فقط. وأدورنوليس ضد العقلانية التصورية أو التصنيفية فى ذاتها، بل ضد استخدامها لتحقيق مصالح تفضى بها إلى اللاعقلانية. ويجب التأكيد من ناحية أخرى على أنه إذا كان العقل يمارس السيطرة فهو لا يمارسها على البشر والأشياء، وانما يمارسها على القوى غير العاقلة داخل الوعى المعرفى. لقد أوجد العقل الغربى حضارة قوامها التقدم العلمى، ولكن توظيف هذا العقل توظيفا خاطئا وانفصاله عن الحياة نفسها، وتصوره أنه النموذج الأوحد جعله يثمر حضارة عقلانية غير انسانية، أوقعته فى أزمات اللاعقلانية بصور وأشكال مختلفة (منها ما يطلق عليه اليوم اسم ما بعد الحداثة).

ولكن هل يريد أدورنو العودة إلى النزعة الحدسية المباشرة دون وسيط عقلى أو تصورى؟ الواقع أن كل كتاباته تنفى هذا، لأنه يؤسس عقلانية جديدة يصفها بأنها عقلانية نقدية، أى تنقد هيمنة عقلانية الفكر الغربى الذى يزعم بعض أعضاء النظرية النقدية – مثل ماركيوز – أنها بدأت من منطق أرسطو الذى اتجه لتثبيت هوية الأشياء وتعريفها وتحديدها تمهيدا للسيطرة عليها بمختلف أنواع السيطرة. وإذا رجعنا إلى السؤال السابق عن العودة للنزعة الحدسية، سنجد أن برجسون ذاته – وهو فيلسوف الحدس بغير منازع. – لم يلغ التفكير العقلانى، بل وجد أن العقل ينصب على مجال العمل: فهو يصنف، ويقيس قياسا كميا... الخ ويوظف الموجودات فى

المصالح العملية، وان كان الوصول لروح الأشياء وكنهها لا يتم الا عن طريق الحدس. واذان فالعقل فى حد ذاته محايد لا يخضع الأشياء، ولكنه ينحرف فقط عندما يوظف لتحقيق مصالح معينة.

ويؤكد ماكس هوركهيمر (١٨٩٥- ١٩٧٣) فى كتابه «نقد العقل الاداتى» - ما سبق ان أكده بالاشتراك مع صديقه أدورنو فى جدل التنوير - أى هجومه على المعرفة التصورية، وهجومه على العقل الذى يرى «أنه لا يمكن أن يعود إلى صوابه إلا عندما يعترف بأنه ليس عقلا مطلقا وانما هو نسبى متغير. فمنذ العصور القديمة وحتى ليبنتز لم يكن العقل ملكة ذاتية فقط، بل كان أيضا ملكة تتجه لمعرفة العالم الموضوعى، أى أن العقل الذاتى هو المسئول عن معرفة طبيعة الأشياء فى العالم الموضوعى»[٤٢]، لذلك كانت الأهداف انسانية لأنها تنشد انسجام العقل مع العالم الخارجى. وقد عرضنا فى الصفحات السابقة كيف هاجم هوركهيمر الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية فى اطار نقده للمعرفة التصورية فى محاولة منه لتنقية دور العقل ولذلك رأى أن التنوير المضاد للدين والميتافيزيقا دمر انسجام العقل (أو الانسان) مع العالم الخارجى مما ترتب عليه ظهور نمطين للعقل: أحدهما عقل تنويرى غايته التحرر والعدالة والغاء التشيؤ، والآخر عقل أداتى غايته التسلط والسيطرة ويؤدى إلى المادية والعدمية، وكلا النمطين متعارضان وغاية هوركهيمر هى توحيد التجريبية والعقلية فى منهج ترنسندنتالى (أو شارطى لإمكان كل معرفة ضرورية وعامة الصدق).

وعلى الرغم من أن العقل الأداتى أو التقنى له مزاياه، الا أن النزعة الوضعية والبرجماتية ألحقتا به الضرر. فقد أصبح التقدم الفكرى يعنى تقدما صناعيا، وانفصلت المفاهيم والتصورات عن مصدرها العقلى، ولم يعد العقل هو قانونها ولا عادت قادرة على تحقيق أهداف الحياة. فالعدالة والحرية لا يمكن لهما أن يتحققا بالوضعية العلمية التى سلبت العقل كل علاقة بهما ولم تهتم الا بالوقائع، وأصبحت خادمة لادوات الانتاج الموجودة وانفصلت عن السياق الاجتماعى فلم تثمر غير الاغتراب.

ويرى هور كهيمر أن مهمة العقل الآن هي نقد ما يسمى بالعقل، أى أن تواجه النظرية النقدية العقل بالعقل نفسه ، وذلك بأن يضع نفسه في خدمة الكل أو المجموع الاجتماعي القائم . انها - أى النظرية النقدية - «تعارض العقل الذى تهيمن عليه أية سلطة خارجية، كما تعارض العقل الذى يصر فى صراعه من أجل البقاء على أن يخضع الآخر وينكر عليه حريته ، وذلك حتى تستعيد النظرية النقدية المفهوم أو التصور المثالي للعقل الذى يهتم بالغاء الظلم الاجتماعي» (٤٣).

ويأتى هربرت ماركوز (١٨٩٨ - ١٩٧٩) ليقدم نظرية نقدية موجهه بشكل أساسى ضد المجتمع الصناعى - ذى البعد الواحد - فى النظام الرأسمالى. وهو يحدد دور العقل فيها بتفتيت بنية هذا المجتمع ومؤسساته السياسية، ثم يوكل إليه أيضا مهمة تغيير واقع المجتمع بالثورة عليه، والبحث عن قوى جديدة لم تنخرط بعد فى تروس الآلة الصناعية. وعلى الرغم من وجود قدرات عقلية فى المجتمع الرأسمالى، إلا أن النظام السياسى يتسم بأنه لا عقلانى، ولذلك يتم توظيف العقل فى الحضارة الصناعية لاخفاء هذه اللاعقلانية . كما تؤدى لا عقلانية العقل إلى انتاجية متزايدة، فتقوم أجهزة الاعلام عن طريق الإيحاء بخلق احتياجات جديدة للبشر من أجل زيادة الانتاج أو على الأقل من أجل المحافظة على معدله. لم تعد الاحتياجات البشرية تنشأ من داخل الفرد، بل صارت تنشأ لأسباب تقنية واقتصادية ، فالنظام الرأسمالى يقوم بتلبية الاحتياجات اللاعقلية للبشر من أجل زيادة العمل والانتاج وليس من أجل تحقيق سعادتهم . ولكن كيف تحولت العقلانية التقنية إلى لاعقلانية؟ لقد أمنت التقنية مستوى معيشة الفرد وراحته، ولكنها فرضت عليه من القيود ما سلبه حريته ، مما جعل العقل لا يحقق غرضه الأصيل فى توفير حياة انسانية متطورة بشكل حر ، بل فرضت الحضارة اللاعقلانية حصارا حول الوعى والوجود المغترب. «ان عقلانية المجتمع المعاصر وتقدمه وتطوره هى فى مبدئها لا عقلانية» (٤٤)، وأصبحت الحضارة نظاما ليس هدفه التغيير العقلى - الذى يعنى تغيير النظام نفسه - بل هدفه تعقيل اللاحرية التى تجعل من استعباد الإنسان شيئاً لا مفر منه . هكذا سيطر العقل الأداتى على الحياة الانسانية، فالمنهج العلمى الذى مد سيطرته على الطبيعة، نجح الآن فى السيطرة على الإنسان نفسه . واذا كان عقل التنوير قد انتقد السيطرة وسعى لإلغائها،

فقد سمح بالعقل التقنى الذى أفرز «المجتمع الشمولى العقلانى» وقد نجح هذا العقل فى ترسيخ الخضوع للتسلط بشكل لا يمكن ملاحظته بحيث تحولت التقنية إلى أيديولوجيا، لأن القيود التى تفرضها تظهر على أنها خاضعة للعقل الذى رتب ونظم كل شئ على نحو أفضل عن طريق تلبية واشباع الحاجات والرغبات المادية بشكل أفضل مما كان فى السابق. وبذلك يتم تسكين الرغبة فى التحرر، ويتقبل البشر هذا الكبت بدون احتجاج، ويتأسس هذا الرضى فى وعيهم وتصورهم، اذ وجدوا سعادتهم فى السلع التى يستهلكونها بينما هى تستهلكهم. «ان التكنولوجيا المعاصرة تضفى صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص فى الحرية، وتقيم البرهان على انه يستحيل تقنيا أن يكون الإنسان سيد نفسه وان يختار أسلوب حياته ... ان الإنسان بات خاضعا لجهاز تقنى يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من انتاجية العمل» (٤٥).

وإذا كانت السيطرة فى الماضى «يفرضها أفراد وضعوا أنفسهم فوق قمة تراتبية فانها تفرض اليوم من النظام الكلى نفسه، ففى ظل هذا النظام توجد مجموعات لها سلطة إدارية تجد مصلحتها فى حفظ النظام. ولكن هؤلاء ليس لديهم الشجاعة أن يعلنوا أن الاحتياجات التى يحققها زائفة، وأن النظام المسيطر يعمل على خلق احتياجات جديدة وخلق وسائل جديدة لتلبية هذه الاحتياجات» (٤٦). ان العقل الكمى الخاضع للقياس الذى يفصل ما هو كائن عما ينبغى ان يكون، ويقدم نفسه باعتباره متحررا من القيمة، هو نفسه العقل الذى لا يفهم الواقع المعاصر فنزعة الفعالية فى العلوم الطبيعية، والنزعة السلوكية فى العلوم الاجتماعية، لم يرتفعا فوق الوضع القائم ونجد على سبيل المثال أن «علم الاجتماع التجريبى يبحث الظواهر الاجتماعية بمعزل تام عن سياقها الاجتماعى التاريخى الذى نشأت فيه، ولذلك تأتى قياساته غامضة وغير دقيقة، لأن السياق الاجتماعى هو الذى يحدد الواقع وبدونه لن يكون الواقع مفهوما وقد أدى هذا - فى رأى لاندمان - إلى أن المجتمع الحديث يمارس التسلط ويبرع فى جعله غير مرئى وغير محسوس، فنشأ بطبيعة الحال علم اجتماع غير قادر على التعرف على التسلط، بل أصبح عاملاً مساعداً على حفظ النظام وباعثا على الطمأنينة» (٤٧)

ويشارك ماركوز كلا من هوركهيمر وأدورنو الرأى فى أن العقل لا هو مطلق ولا ثابت، بل هو نسبى متغير ينتمى إلى اللحظة التاريخية ، وأن التطور التاريخى والواقع المتغير قدما عقلانية تحولت إلى لاعقلانية. والعقلانية المعاصرة تريد أن تؤيد الوضع القائم ، وتزعم أنها تقدم نظريات تعارض اللاعقلانية الموجودة . وإذا كانت وظيفة الفلسفة دائما هى التعرف على لاعقلانية الواقع ورفضه رفضا عينيا ، فإنها قصرت وظيفتها اليوم فى رأى ماركوز على ما يسمى بعقلانية ما بعد التقنية ، على حين انه يمكن للفلسفة أن تقدم وظيفة بديلة عندما لا تجد حرجا من العودة إلى أحكام القيمة وتتجاوز النظام الموجود وتعلو عليه بشكل نقدى . ولكن تزداد صعوبة هذه المهمة عندما تزداد فعالية هذا النظام بأن يرفع من مستوى معيشة أفراده، ويمارس مهارته فى التعتيم على الاعتراضات الداخلية، بحيث يبدو البحث عن بديل لهذا النظام شيئا غير عقلانى «ان البنية التقنية وفعالية جهاز التدمير والانتاج قد ساهمتا فى اخضاع السكان لتقسيم العمل ..... والرقابات التقنية غدت اليوم تعبيرا عن ذات العقل الذي أصبح خادماً لكل الجماعات ولكل المصالح الاجتماعية، بحيث ان كل تناقض يبدو لا عقلانيا وكل معارضة مستحيلة» (٤٨). ان تدعيم هذه العقلانية الزائفة لا يولد سوى الكبت والتدمير بحيث لا يجدى معها اصلاحات أو تحسينات، بل لابد من تغيير جذرى وثورى للنظام بأكمله . وهذا يعنى تحطيم العقلانية – التقنية السائدة .

هل يفهم مما سبق أن ماركوز يعارض التقدم التقنى ؟ حقيقة الأمر أنه يطالب بتقنية تحت سيطرة البشر، تقنية غير موجهة وغير مستبدة ولا متحكمة فى الانسان، وأن تتم سيطرة الغايات على الوسائل، وأن تعاود التقنية الظهور من أجل خدمة الإنسان وتحقيق سعادته . كما يجب أن يرفض الوعى الأخلاقيات التى قام عليها العمل من أجل تحقيق أهداف اقتصادية عملية، وان تتحول المعرفة البرجوازية التى تخدم المصلحة إلى معرفة خالية من المنفعة .

ونلاحظ عند ماركوز نمطين من النقد : أحدهما «محافظ» والآخر «ماركس» . لقد اراد لنظريته النقدية أن تكون ثورية بالمعنى الماركسى . ولكن الثورة الحقيقية عنده غير ممكنة ، لإن ثورته هى ثورة الهامشيين والمنبوذين . لذلك فهو لا يحسب فى

جانب الفوضوية الشاذة ولا فى جانب التغيير الاجتماعى الجذرى، ولذلك أيضا ظل محافظا رغم ادعائه للثور . وعلى أية حال فمهما كان الرأى فى أصالة فكر ماركوز فهو قد أثر تأثيراً عميقا على الفكر السياسى فى أواخر الستينيات من هذا القرن خاصة فى ثورة الطلاب التى اندلعت فى أواخر الستينيات .

هنا يحسن بنا ان نقف وقفة نقدية من أصحاب النظرية النقدية فمع أن الفكر الفلسفى المعاصر قد تجاوز التفكير الميتافيزيقى الكانطى والهيجلى ، إلا أنه ما زال هو التأمل العقلى الذى يؤصل الجوانب المعرفية والسلوكية والأخلاقية . وعلى الرغم من زعم أصحاب النظرية النقدية بأنهم قد تخلصوا من التأثير الكانطى والهيجلى معا، إلا أن بدايات النظرية نفسها تؤكد عكس ذلك ، فهى لم تستطع أن تتخلص تماما من تناقضاتهما ، ومن هنا تأتى أهمية الدور الذى يلعبه هابرماس (١٩٢٩) أبرز أعضاء الجيل الثانى لمدرسة فرانكفورت – لكى تتجنب النظرية النقدية أخطاء الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية والجدل الشمولى الهيجلى على الرغم من اعترافه بأهميتهما وبأن هيجل «وضع أساس النزعة المطلقة الفلسفية التى تطمح أو تستهدف دورا أكبر للفلسفة من ذلك الذى طمح اليه كانط» فقد التقط نظرية الحداثة الكامنة عند كانط وأبرزها وطورها من نوع من النقد المعرفى الى نوع من النقد للأشكال المتناقضة للحداثة ، وهذه الانعطافة الهامة هى التى أعطت للفلسفة قيمة تاريخية عالمية فى علاقتها بالثقافة ككل» (٤٩) .

واذا كان هابرماس يعترف بأن الفلسفة تساهم بدور هام فى تحليل الأسس العقلية للمعرفة والفعل والقول ، فهو يقر أيضا بأنها تكتسب علاقة قوية بالكل ويتساءل : «لكن هل هذا يكفى؟ وماذا عن النافذة التى فتحها كانط وهيجل على كلية الثقافة بتصوراتهما ومفاهيمهما التأسيسية والافتراضية للعقل؟» (٥٠) لم تعد الفلسفة فى رأى هابرماس هى القاضى الذى تمثل أمامه مختلف العلوم والثقافات لكى يعين لكل منها مكانه، ولهذا نجده يتساءل : «ماذا يحدث لو تنازلت الفلسفة عن دور القاضى فى شئون العلم تماما كما فى شئون الثقافة؟ هل يعنى هذا أن علاقة الفلسفة بالكلية قد انقطعت؟ وهل يعنى انها لم تعد حارسة للعقلانية؟» (٥١) .

يحاول هابرماس الإجابة على هذه الاسئلة ببيان أن موقف الثقافة ككل لا يختلف عن موقف العلم ككل ، فهما ليسا بحاجة إلى تأسيس أو تبرير من جانب الفلسفة : «فمنذ فجر الحداثة فى القرن الثامن عشر أوجدت الثقافة تلك البناءات العقلانية التى حددها كل من ماكس فيبر وامبل لاسك بوصفها مجالات القيم الثقافية، ووجود هذه المجالات يستدعى الوصف والتحليل وليس التأسيس الفلسفى» فانقسام العقل عند ماكس فيبر إلى مجالات ثلاثة – على سبيل المثال – وهى العلم الوضعى ، والمشروعية الاخلاقية والمعايير الجمالية، لم يكن للفلسفة فيه إلا دور قليل.

ويرى هابرماس ان الانقاذ الوحيد للمضمون العقلى للتراث الفلسفى يكمن فى فهم العلوم الأخرى بحيث تصبح مهمة النظرية النقدية هى تحويل دور العقل من وظيفته المتعالية التى تحدد لكل علم مكانه ، إلى وظيفة التفاعل والحوار مع العلوم الأخرى. لقد أراد أن يعيد تشكيل النظرية عن طريق اعادة بناء العقلانية الاجتماعية فقدم ما أطلق عليه «العقلانية التواصلية» فى مقابل «العقلانية الأداتية» التى هاجمها الجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية . وبذلك انطلق هابرماس إلى خطوات أوسع ووضع معايير نقدية جديدة من أجل تأسيس نظرية للمجتمع تستهدف عقلنة الحياة الاجتماعية، أو بمعنى آخر اقامة حياة اجتماعية حرة على أسس عقلانية. هكذا نجد أن النقد عند هابرماس قد أخذ أبعاداً أخرى فهو «يعتقد ان العقل الحديث لم يستنفد كل امكاناته للقيام بمراجعة ذاته ومحاكمة نتاجاته اللاعقلانية، ومن ثم يتعين ايجاد تصور مختلف للعقلانية اذا أردنا عدم السقوط فى الأسطورة كما حدث لمعظم الفلاسفة الذين اعترضوا على عالم التقنية مثل هيدجر» (٥٣).

وقد تأثرت النزعة النقدية عند هابرماس إلى حد كبير بعقلانية ماكس فيبر، فهى عند هذا الأخير – كما سبق القول – فى مجالات ثلاثة : مجال الوقائع الموضوعية العلمية ، ومجال المعايير والمشروعية ، وأخيراً مجال القيم والدلالات الرمزية. وقد حاول هابرماس اعادة صياغة هذا البناء العقلانى الاجتماعى فأصبحت شروط السلوك العقلانى فى رأيه «لا تقتصر على المستوى المعرفى الأداتى بل تمتد أيضا إلى مجال الاخلاق العملية» (٥٤). ومعنى هذا أنه لا يغفل أهمية العقلانية الأداتية

الموجهة لهدف ولا دورها فى تلبيه المتطلبات المادية فى المجتمع ، ولكنه ايضا يؤكد على جانب آخر على قدر كبير من الأهمية، وهو فهم التفاعل الداخلى بين الذوات، والتفاعل اللغوى فى الحوار لتصبح العقلانية عنده فى نهاية الأمر بمثابة استعداد خاص لذوات لديها القدرة على القول والفعل ، ولكى نصل إلى «فهم العالم المعيش فإن الأمر لا يقتصر على ثمار العلم والتقنية وانما يتعلق بالفلسفة التى عليها أن تقوم بدور المؤول (أو المفسّر) ، وأن تجدد صلتها بالكلية، وأن تكون قادرة على المساهمة فى حركة التفاعل بين الأبعاد المعرفية الأداتية ، والممارسة الأخلاقية والتعبير الجمالى .... وبذلك تتخلى الفلسفة عن دور القاضى الثقافى وتلعب دوراً آخر هو دور المؤول - الوسيط» (٥٥)

ولم ينكر هابرماس الدور الكانطى والهيجلى فى مشروعه الفلسفى، بل رأى «أن أساليب التفكير الترانسندنتالى والجدلى مازالت صالحة لأنها تستطيع أن تقدم الأسس والفروض النظرية التى تقوم عليها ميادين الفعل والتجربة والتواصل اللغوى. وتقديم أمثلة عن التعاون والتكامل الناجحين بين الفلسفة والعلم يمكن أن يتم من خلال معرفة تطور النظرية العقلانية بدون أى مطامح ذات نزعات تأسيسية أو أخلاقية على طريقة كانط أو هيجل .. ومن خلال تجاربى واهتماماتى البحثية بدا أن هناك تعاونا بين فلسفة العلم وتاريخ العلم ، بين نظرية أفعال الكلام والدراسات التجريبية للتداول اللغوى» (٦٥) وبذلك دخلت الفلسفة فى شكل من أشكال التعاون مع العلوم الإنسانية

بهذه النظرة إلى رفع الفلسفة إلى علم انسانى فلسفى يتحول التفكير العقلى الفلسفى إلى نظرية نقدية لا يمكن لها أن تعمل مستقلة عن العلوم التجريبية أو ما يسميه هابرماس علوم اعادة البناء الاجتماعى ، على أن لا تكون وظيفتها بحث نتائج العلوم خاصة بعد تزايد مجالات التخصص الدقيق فى فروع العلوم المختلفة، بل تكون وظيفتها هى عمل نوع من الحوار ووضع بعض الفروض التجريبية التى تنصب على المشاكل العملية مثل ممارسات الحياة اليومية والكلام والسلوك والتعاون مع العلوم المختلفة ، وذلك كله دون أن تفقد ما يميز الفلسفة دائما وهو الطابع الكلى، بل تمارس هذه الوظيفة الواقعية الجديدة فى اطار العقلانية والحرية

هكذا قام هابرماس باعادة بناء النظرية النقدية وجعل لها دورا أكثر تواضعا وأدمجها داخل الحياة العملية والعلوم الاجتماعية والتجريبية . وتحتفظ الفلسفة عنده بدورها التقليدى كحارسة للعقل واستقلاله ، ولكنها تستطيع الآن - كما يرى بومان - أن توظف المعارف التى تتوصل إليها العلوم الاجتماعية والتجريبية فى نقد الحياة بالطريقة التى قام بها الاغريق ولأداء الدور السقراطى العريق فى نقد الحياة(٥٧) . ان للفلسفة دوراً تؤديه من خلال التأمل فى المعرفة والكلام والفعل ، ومن. خلال هذا التأمل تستطيع الفلسفة أن تساعد فى تحديد أو إبراز بعض الشروط اللازمة لاقامة شكل من أشكال الحياة العقلانية سواء استطاعت المجتمعات بعد ذلك أن تحققه أم خرجت عليه ، بمعنى ان تساعدنا على فهم وتفسير ونقد التقاليد والمؤسسات التى نتوارثها باعتبارنا أعضاء فى مجتمعات معينة ونعيش فى ظروف تاريخية محددة . وبهذا يختلف هابرماس اختلافا صريحا عن النظرة السلبية للتاريخ التى ذهبت إليها مدرسة فرانكفورت فى مرحلتها المتأخرة . فنظريته النقدية تحاول أن تفتح نافذة الأمل - مهما يكن هذا الأمل متواضعا - فى تحقيق بعض الشروط اللازمة لإقامة حياة اجتماعية على أسس عقلانية . ولعل ماركس - فى رأى بومان - قد شارك فى هذا الأمل فى أحلك أيام نشأة الرأسمالية . وتصبح النظرية النقدية نظرية عملية كلما استطاعت أن تزود المتطلعين للتغيير الاجتماعى بنظرات تدلهم على امكان العثور على حلول للمشاكل التى تواجههم بطريقة عقلانية ومستقلة كلما تهيأت الظروف والشروط التى تسمح بذلك . وقد سبق أن قامت النظرية النقدية دائما بهذه الأدوار المعيارية والتفسيرية والعملية منذ أن حاول ماركس أن يحول الفلسفة إلى أداة للتغير والتحرر(٥٨) .

وأخيراً نسأل : ماذا قدم لنا نقد العقل الذى امتد من كانط وهيجل وماركس إلى أصحاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عبر أجيالها المختلفة؟ ماذا قدم لنا بعد أن نزل العقل أو بمعنى آخر أجبر على النزول عن عرشه المتوج - إلى قلب المجتمع والتاريخ ؟ والام أدى تطور مفهوم العقل منذ الاغريق وعصر التنوير وتطور آلياته ومناهجه المعبره عنه حتى الآن؟ هل استطاع أن يحقق وضعا وحياة أفضل للانسان الذى هو هدف التاريخ وغايته؟ وهل أمكنه أن يحرره من القوى التى استعبدته عبر

عصور طويلة سواء أكانت قوى طبيعية أو سياسة ، ومن الظروف والقيود التى كبلته على مدى تاريخه الطويل ؟

لقد رأينا أن العقل تطور إلى لا عقل كما أثبت ذلك أعضاء مدرسة فرانكفورت فى نظرياتهم النقدية التى تعد آخر حلقه من حلقات تطور العقل النقدى، وقد بينوا بطرق مختلفة أن العقلانية المعاصرة ربطت بين العقلانية والتكنولوجيا الأداتية أى عقلانية السيطرة عن طريق التقنية كما ركزوا نقدهم على العقل الأداتى الذى أتخذ العقل أداة منهجية للسيطرة على الطبيعة والتاريخ معا ومما لا شك فيه أن نقد العقل فى مدرسة فرانكفورت يختلف اختلافا أساسيا عن النقد السابق له منذ نقد كانط للعقل وحتى نيتشه ومن جاء بعده، اذ يتميز بأنه نقد ذو بعد اجتماعى، وأنه يدور فى المقام الأول حول نقد نظرية الحقيقة أو الهوية عند هيجل لاقامة بناء نقدى على أساس اجتماعى ، فكان لابد من دحض نظرية الهوية لاظهار واقع البشر كما رأينا عند أدورنو فى دعوته إلى «اللاهوية» .

ان اتخاذ إصحاب النظرية النقدية من النقد أداة لتغيير المجتمع من جذوره ، وللكشف عن اللاعقلانية التى تمخضت عن العقل نفسه، لم يكن رفضا للعقلانية - كما قد يبدو ذلك من القراءة السطحية لأفكارهم - بل كان فى الحقيقة دعوة إلى مزيد من العقلانية التى تدرك التغاير والاختلاف بدلا من الوحدة والتوحد. واذا كان مفهوم العقل أو العقلانية فى نقد مدرسة فرانكفورت قد عجز عن اقامة نسق عقلى متكامل، ولم يركز على شكل واحد من أشكال العقل الذى أثبتوا أن له أشكالا متعددة ، فهو لا يصدر أيضا عن مفهوم متعال على الواقع وخارج عن التاريخ. بل يسعى إلى تحليل نقدى للواقع ، ومواجهة لا عقلانيته للكشف عن كل ما يعوق العقلانية الانسانية ، أى أنهم يسعون باختصار إلى تغيير الواقع ليصبح أكثر انسانية .

واذا كانت النظرية النقدية تنتمى إلى التراث الماركسى كأحد الروافد الأساسية فى تكوينها) كمنهجية علمية ونقدية مع تأويل جديد للمادية التاريخية بطبيعة الحال قام به أعضاء المدرسة بأشكال مختلفة، إلا أنها - أى النظرية النقدية - قد ارتفعت - فى تقديرنا - من منهجية نقدية إلى فلسفة تاريخ جديدة، أى أن البعد الحقيقى

للنظرية النقدية• هو فلسفة التاريخ. فهى تعيد تقييم الذات التاريخية نفسها، وتحلل علاقة العقل بالتاريخ، الأمر الذى يفضى إلى اعادة تقييم التاريخ وغاية الحضارة، بحيث يمكن القول بأن النظرية النقدية فى حقيقتها الأخيرة هى تعبير عن فلسفة مدرسة فرانكفورت فى التاريخ فالعقل الذى قضى على الأسطورة، قد تحول هو ذاته إلى أسطورة ودخل فى أزمة مع نفسه فى قلب التاريخ حين جعل العقل الأداتى من الانسان سيدا على الطبيعة، ثم أصبح الإنسان نفسه مجرد أداة إلى آخر ما عرضنا له سابقا، بالإضافة إلى عدم فصل العقل والتنوير عن الجذور الاجتماعية والسياسية ولا عن تطور العقل التاريخى من أجل تغيير الواقع، وهذا كله ليس سوى فلسفة تاريخ جديدة لانسانية جديدة..

– ونعيد طرح السؤال السابق: ماذا قدمت مدرسة فرانكفورت؟ لابد قبل محاولة الاجابة أن ننوه هنا بأن هذا البحث ليس بحثا عن هذه المدرسة بوجه خاص ولا هو تعريف بأعضائها الذين يحتاجون بغير شك إلى دراسات مستفيضة، ولكننا نتعرض لها فقط من حيث أنها تمثل آخر حلقة من حلقات تطور العقل النقدى الذى هو موضوع هذا البحث. وفى هذه الحدود نعيد طرح السؤال بصورة أخرى: ماذا قدمت النظرية النقدية للخروج من اللاعقلانية؟ هل بالتخلى عن العقلانية وازالة العقل؟ لا ... بل بمزيد من العقلانية، باعادة ادخال العقل فى التاريخ، وبتعقيل العقل لذاته، فلا يكفى نقد العقل للواقع فحسب، بل آن الآوان لينقد العقل ذاته لانقاذه من نفسه، وبعيد التفكير فى علاقة الإنسان بالطبيعة، وفى علاقة الناس فيما بينهم كما بين هابرماس فى نظرية «الفعل التواصلى» أى الانتقال من العقل الأداتى إلى العقل التواصلى الذى يفترض أن يسترد دوره الخلاق فى الحياة الانسانية الحرة الواعيـــة.

– وأخيرا يلح السؤال: هل استطاعت النظرية النقدية بالفعل انقاذ العقل من نفسه؟ وهل استطاعت أن تقترب من هدفها الأساسى وهو تحرير انسانية الانسان وتأكيد فرديته المقهورة وابعاد أشباح اللاعقلانية الزاحفه عليه فى عصرنا الحاضر بأشكال مختلفة؟ الواقع أن بعض أعضاء المدرسة – مثل أدورنو وماركيوز – لم يجدوا هذا الانقاذ إلا فى الفن [٥٩]. وفيما عدا ذلك فقد غلب التشاؤم على معظم أعضاء

المدرسة، ومع ذلك تظل أهمية النظرية النقدية كامنة في سلاحها النقدي، وفي تعبيرها عن صرخة العقل في مواجهة تناقضاته. وإذا كانت هذه الصرخة قد بقيت حتى الآن على مستوى الفكر الفلسفي والتأملي ولم تستطع أن تشكل نظرية متكاملة وقادرة على توجيه الفعل الانساني على أرض الواقع، فأنها تظل تعبيرا حيا وصادقا عن أزمة العقل التاريخي والنقدي في الحياة الفلسفية المعاصرة في الغرب.

المراجــــع

١- زكى نجيب محمود: نافذة على العصر. الكويت، كتاب العربى، الكتاب السابع والعشرون، ١٥ ابريل ١٩٩٠ ص٣٢ - ٣٣.

٢- أنظر تفاصيل هذا فى (فلسفة التاريخ عند فيكو) د. عطيات أبو السعود، الإسكندرية منشأة المعارف ١٩٩٧. (خاصة الفصل الخامس عن نظرية المعرفة التاريخية).

٣- كانط، إيمانويل، مدخل إلى نقد العقل الخاص، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى مخطوطه غير منشورة، ٧٤، ٧٥.

٤- المرجع السابق ص٧٦.

٥- Bohman, James: Gitical Theory Metaphilo sophy. In Metaphilosophy. Vo. 21. No. 3, July 1990. p. 242.

٦- Ibid. P,. 242.

٧- Ibid, P. 243.

٨- هيجل، ج.ف.ف.: ظاهريات الروح. عن ترجمة د. مصطفى صفوان فى علم ظهور العقل بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١. ص١٤ مع تغيرات طفيفه.

٩- المرجع السابق ص٣٤.

١٠- المرجع السابق ص٢٢.

١١- عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١، ١٩٨٤. ج٢. ص٥٨٠.

١٢- حول هذه الآراء انظر د. إمام عبد الفتاح إمام فى (دراسات هيجليه)، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

١٣- مصطلح يطلق فى الجدل الهيجلى بمعان مختلفة منها: الارتفاع، الابقاء، وكذلك بمعنى النفى أو السلب، فالذى نضعه فى القضية أو فى الموضوع يرفع فى نقيض القضية أى ينفى أو يسلب وذلك لكى يوضع من جديد عن طريق سلب أو نفى النفى. بيد أنه فى هذه الحالة

قد بلغ مستوى أرقى أو أرفع مما كان عليه عند بداية الحركة الجدلية ومن لم يكون لديا ما يسمى بالمركب أو المؤلف الذى يبقى على الموضوع فى شكل أعلى وأرقى وأكثر خصوبة أى (يرفعه).

١٤- Bohman, James: Ibid. P. 240.

١٥- Landmann, Micheal: Critiques of Reason from Max Weber to Ernst Bloch From: Ent fremden de vernunft (Ernst Klett: Stuttgart. 1975) pp. 128 - 153. translated by David J. Parnet. in Telos p. 187.

١٦- Winch, Peter in The Encyclopedia of philosophy, Edited by Paul Edwards. Macmillan publishers. London. V. 8. Article: Max Weber. P. 282.

١٧- Landmann, Michael: Ibid, P. 187.

١٨- Ibid, P. 187.

١٩- انطونى دى كرسبنى، وكينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة د/ نصار عبد الله، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٦ ص٢٣.

٢٠- نيقولا تيماشيف· نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها. ترجمة د. محمود عودة ود. محمد الجوهرى وأخرون. الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥. ص٢٦٨.

٢١- Winch, peter Ibid, p. 282.

٢٢- Landmann. Michael: Ibid. P. 188.

٢٣- Ibid: P. 188.

٢٤- Ibid: P. 189.

٢٥- Ibid: P 188.

٢٦- علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت (من هوركهيمر إلى هابرماس) بيروت منشورات مركز الانماء القومى ص٣٦

٢٧- موسوعة العلوم السياسية. جامعة الكويت تحرير د. محمد محمود ربيع، د. اسماعيل صبرى مقلد ج١. ص٣٥٥.

٢٨- Landmann, Michael: Ibid, P. 198.

٢٩- أنظر التفاصيل فى «الامل واليوتوبيا فى فلسفة أرنست بلوخ» د. عطيات أبو السعود الاسكندرية، منشأة المعارف ١٩٩٧.

٣٠- عبد الغفار مكاوى: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدى. الكويت جامعة الكويت، حوليات كلية الآداب، حولية ١٣ رسالة ٨٨، ١٩٩٣ ص١٥ - ١٦.

٣١- Horkheimer, Max and Adorno Theodor: Dialectic of Enlightenment. in: The Continental philosophy Reader. Edited by Richard Kearney and Mara Rainwater. Routledge, London and New York 1996 p. 199.

٣٢- Landmann, Michael: Ibid, P. 189.

٣٣- Ibid, P. 190.

٣٤- Horkheimer and Adorno: Ibid, P. 204.

٣٥- Ibid, P. 205.

٣٦- Ibid, P. 200.

٣٧- Ibid, P. 206 - 207.

٣٨- Landmann, Michael: Ibid, P. 191.

٣٩- Ibid, P. 191.

٤٠- Ibid, P. 192.

٤١- Ibid, P. 192.

٤٢- Ibid, P. 193.

٤٣- Ibid, P. 193- 194.

٤٤- ماركوز، هربرت: الانسان ذو البعد الواحد. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت، دار الادب. ط٢. ١٩٧١ ص٣٠.

٤٥- المرجع السابق ص١٩٠.

٤٦- Landmann, Michael: Ibid, P. 194- 195.

٤٧- Ibid, P. 195.

٤٨- ماركوز، هربرت: المرجع السابق ص٤٥.

٤٩- Hambermas, Jürgen: Moral consciousness and Communicative Action. in the continental philosophy Reader. Ibid, P. 241.

٥٠- Ibid, P. 249.

٥١- Ibid, P. 249.

٥٢- Ibid, P. 250.

٥٣- محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس). الدار البيضاء، أفريقيا الشرق. ١٩٩١ ص٢٢٩ - ٢٣٠.

٥٤- المرجع السابق، ص١٤٦.

٥٥- Habermas, J.: Ibid. P. 251.

٥٦- Ibid, P. 249.

٥٧- Bohman, James: Ibid. P. 251.

٥٨- Ibid, P. 251.

٥٩- انظر عن اهتمام بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت بالفن والجمال والأدب، التعريف بهوركهيمر وادوارنو وماركوز فى كتاب «المدرسة النقدية لمدرسة فرانكفرت» مرجع سبق ذكره.

نظرية الفعل التواصلى عند هابرماس

مقدمة:

يورجين هابرماس Jürgen Habermas (١٩٢٩ -) فيلسوف وعالم اجتماع ألمانى، وواحد من أهم أعضاء الجيل الثانى من مدرسة فرانكفورت، وقد اعتاد الباحثون على التأريخ لهذه المدرسة بأنها تطورت على مرحلتين أساسيتين: تمت المرحلة الأولى على أيدى الجيل الأول من المؤسسين وعلى رأسهم هوركهيمر وأورنو وايريك فروم وغيرهم. ثم جاءت المرحلة الثانية متمثلة فى الجيل الثانى، ويعد هابرماس اليوم بغير شك أكبر الشخصيات المرموقة المعبرة عن هذا الجيل، وهو شخصية مثيرة للخلاف والجدل فى المناقشات الفلسفية والنقدية الاجتماعية فى ألمانيا وخارجها، وقد حقق شهرة واسعة فى البلدان الأوربية والانجلوسكسونية على السواء.

تأثر هابرماس بأستاذه أدورنو فى بداية حياته الفكرية، ثم تحرر من هذا التأثير وانتقده، ونهج نهجا مخالفا فوهب حياته للدفاع عن عقل التنوير الذى انتقده أدورنو وهور كهيمر وأدانه سائر أعضاء الجيل الأول من مؤسسى مدرسة فرانكفورت. وعلى الرغم من تأثر هابرماس بالنزعة النقدية المميزة لهذه المدرسة، إلا أنه لم يقف عند حدودها بل تجاوزها واستعان - بجانب تراث الفلسفة الألمانية - بمختلف العلوم الإنسانية وشتى الاتجاهات الفلسفية المعاصرة؛ كفلسفة اللغة وفلسفة التأويل والانثروبولوجيا الفلسفية، «علاوة على الكانطية والهيجيلية والماركسية والتيارات الفلسفية الألمانية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإن المصادر الأساسية لنظرية هابرماس النقدية بدأت أولا عبر تأثره العميق بفلسفة مارتن هيدجر، ثم بالفلاسفة الألمان المعاصرين، وبخاصة رواد مدرسة فرانكفورت، أو أولئك الذين جمعوا بين الفلسفة والسوسيولوجيا والمنظور السياسى فى دراسة الواقع»[١].

وبالإضافة إلى دراسته للتاريخ وعلم النفس والاقتصاد السياسى والأدب الألمانى، فقد أفاد هابرماس - على وجه الخصوص - إفادة هائلة من تطور علم اللغة فى عصره، وربما لهذا السبب ينظر له بعض الباحثين على أنه يمثل تيارا مختلفا عن التيار الذى انطلقت منه النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مما جعلهم ينكرون

انتماء للجيل الثاني، ويزعمون أنه مؤسس نظرية نقدية جديدة. والواقع أن قولهم هذا فيه إجحاف وتجاوز للحقيقة؛ فعلى الرغم من أن هابرماس أمد النظرية النقدية بدماء جديدة استقاها من مختلف العلوم الإنسانية التى نهل منها، ووضع أسسا نقدية جديدة محاولا «الخروج من دائرة النظرية النقدية بطرحه نظرية اجتماعية أكثر اتساقا وتنظيما، ليضع بذلك نسقا تحليلياً شبيها بعض الشئ فى خطوطه العريضة بنسق بارسونز النظرى»[٢]، فليس هذا بالشئ الغريب على فيلسوف هو سليل تراث نقدى طويل، بدءا من كانط وهيجل إلى ماركس ونيتشه وهيدجر وحتى الجيل الأول من مؤسسى مدرسة فرانكفورت أنفسهم. لكل هذا يعد تفكير هابرماس تطويرا للنظرية النقدية وممثلا لجيلها الثاني؛ فمنطق التطور التاريخي والفكرى يقضى بألا يأتى الجيل الثانى نسخة مكرورة من الجيل الأول ومرددا لنفس الأفكار. هذا بالإضافة إلى أنه - أى هابرماس - استفاد من تطور العلوم المعاصرة مما جعله يوسع آفاق النظرية النقدية إلى حد بعيد ويضعها فى نسق اجتماعى شامل حتى امتدت شهرته إلى سائر أنحاء أوربا وأمريكا لأصالة ما طرحه من إشكالات فلسفية وإجتماعية عديدة.

تطور فكر هابرماس على مرحلتين؛ اتسمت المرحلة الأولى بالطابع التحليلى الابستمولوجى، وتمثلت فى أعماله عن «التقنية والعلم كأيديولوجيا» و«الرأى العام»، كما كان كتابه «المعرفة والمصلحة» (عام ١٩٦٥) أول كتبه المهمة فى هذه المرحلة التى تبنى فيها منهجاً نقديا متأثرا بفلسفة كانط وماركس، وحاول فى هذا الكتاب أن «يعيد بناء تسلسل جينالوجى للعلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة، وذلك بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية والمعرفية التى نشأت فى ظلها. وقد كشف هذا البحث الاستقصائى - فى رأيه - عند تزايد التخصص فى مجالات المعرفة التكوينية المختلفة بحيث بلغت مرحلة تعذر فيها الحوار النقدى بين هذه المجالات، ونتج عن ذلك أن وقع التفكير - لاسيما فى الفلسفة والعلوم الإنسانية - تحت تأثير أشكال مختلفة من التفكير الذاتى النسبى أو حتى غير العقلانى»[٣] وقد كشفت المرحلة التحليلية من تفكيره عن الخلط بين المجالات والمستويات المعرفية التى انتهت إلى فصل النظر عن العمل.

تحرر هابرماس بعد ذلك من أسر فلسفة التأمل الذاتى التى طغت على تفكيره

المبكر فى مرحلة الشباب، وتحول - بدءا من كتابه «منطق العلوم الاجتماعية» - إلى مرحلة أخرى يمكن أن نطلق عليها أسم المرحلة التأسيسية، كما تمثلت فى «نظرية الفعل التواصلى» بجزئيه، و«الوعى الأخلاقى والفعل التواصلى» و«الخطاب الفلسفى للحداثة» وهى الأعمال التى توجت مشروعه الفلسفى. وتحول هابرماس من مفكر يهتم بالموضوعات والأشياء إلى مفكر يهتم بقضايا التفاهم والتواصل بين الذوات. وسعى إلى تأسيس نظرية نقدية جديدة تهدف إلى هدم فلسفة الذات وفلسفات الوعى المتمركزة حول العقل من ناحية، وإلى وضع الأسس النظرية لفلسفة تدور حول التواصل من خلال اللغة من ناحية أخرى «ما أنهك هو نموذج فلسفة الوعى، ولئن كان الأمر كذلك، فإنه لابد من أن تختفى أعراض الإنهاك فعلا بالانتقال إلى نموذج التفاهم»(٤). ومنذ ذلك الحين يعمل هابرماس على تغيير اتجاه الفكر الفلسفى، من فلسفة تدور حول الذات إلى فلسفة تدور حول التواصل الإنسانى،بل وينبغى أن يستبدل «بنموذج معرفة الأشياء نموذج الوفاق بين ذوات قادرة على الكلام والعمل»(٥). إن الذى دفع هابرماس إلى التحول اللغوى هو عجز التيارات السابقة عليه عن إنتاج الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع. وقد تبلور هذا الاتجاه فى مشروع فلسفى انتهى بوضع «نظرية الفعل التواصلى». فما هى الملامح الأساسية لمشروع هابرماس الفلسفى؟ وماذا يعنى بالفعل التواصلى؟ وما هى الأسس النظرية التى استند إليها هذا التواصل؟

سنحاول فيما يلى التعرف على الملامح الأساسية لهذا المشروع الضخم، ولما كانت التفاصيل الدقيقة لنظرية الفعل التواصلى تفوق حدود هذا البحث. فقد رأينا إجمال الأفكار الأساسية أو الخطوط العريضة لهذه النظرية فى النقاط الآتية التى سنعرض لها تباعا:

١- المؤثرات الفكرية فى مشروع هابرماس، ونتناول أهم الأفكار التى انطلق منها، والتيارات الفلسفية التى ساعدت على بلورة نظرية الفعل التواصلى.

٢- العقلانية التواصلية، ونتناول مفهوم هابرماس عن العقلانية كما حددها ماكس فيبر، ومحاولة تأسيس عقلانية جديدة يعد البعد التواصلى أحد أبعادها الأساسية.

٣- شروط تحقق التجربة التواصلية، وتتناول أهم الشروط التى يجب توافرها - فى رأى هابرماس - ومراعاتها فى الحوار بين المتحاورين من أجل تحقيق تواصل غير مشوه.

٤- نظرية الفعل التواصلى، وتتناول النماذج الأربعة للفعل الاجتماعى (الفعل الغائى - الفعل الموجه بالمعايير - الفعل الدرامى - ثم أخير الفعل التواصلى) ثم نعرض بشئ من التفصيل لفلسفة اللغة التى تعد هى الوسيط الذى يتم التواصل من خلاله، وذلك لبلوغ نوع من التفاهم بين المشاركين فى التجربة التواصلية.

٥- عقلنه العالم المعيش، وتتناول مكونات العالم المعيش وإمكان إعادة بنائه بناءً عقلانيا باعتباره السياق الاجتماعى الذى تتم فيه أفعال التواصل.

وننهى هذا البحث بخاتمة تلقى نظرة تقييمية عامة على أبعاد المشروع الفلسفى لهابرماس.

١- المؤثرات الفكرية فى مشروع هابرماس:

يعد هابرماس - كما سبق القول - ممثلا للجيل الثانى من النظرية النقدية التى أخذت على عاتقها نقد عقل التنوير، وتجلى هذا النقد بصورة واضحة فى «جدل التنوير» لهوركيمر وأدورنو، الذى عبرا فيه عن الانتكاسة التى أصابت التنوير والنكوص الذى أصاب العقل عندما تم توظيفه كأداة لخدمة الإنتاج الصناعى فى المجتمعات الرأسمالية، وما ترتب على ذلك من اغتراب الذات عن الموضوع وتحول عقل التنوير إلى ما أطلق عليه أسم «العقل الأداتى». وقد شارك هابرماس أعضاء الجيل الأول فى نقدهم للعقل الأداتى، وكان بإمكانه أن يسير فى «الجدل السلبى» الذى سار فيه أدورنو، ولكنه لم يجد فيه عاملاً مساعداً على بناء نظرية نقدية متناسقة منهجيا، وذلك على الرغم من أن الفرصة لذلك كانت مواتية عندما بحث كل من هوركهيمر وماركوزة أوائل الثلاثينيات فى بدايات الفلسفة البراجوازية العقلية ووجدا فيها إمكانات عقلية كان من الممكن تنميتها على يد الطبقة العاملة والطبقات الهامشية. ولكن «جدل التنوير» كشف عن انهيار العقل، وبدأت الشكوك تحوم حول هذا الأمر، وخاصة أن أدورنو كشف عن تناقضات النظرية النقدية وأظهر التنوير فى

شكل معاد للحقيقة والصدق، فرأى هابرماس أنه لابد أن يخرج من دائرة الجدل السلبى الذى لم يتبن سوى جانب الهدم.

وسرعان ما تحول هابرماس إلى ناقد للنظرية النقدية نفسها وجيلها الأول – فى المرحلة الثانية من تطوره الفكرى – وتصدى لما اعتبره نقاط ضعف فى بنية النظرية، بل أن الأمر على حد قوله: «لم يكن ثمة نظرية نقدية (هكذا أجاب فى إحدى مقابلاته على سؤال عما يراه من أوجه القصور فى النظرية النقدية) لم يوجد مذهب متماسك... لأن نظرية المجتمع ينبغى أن تكون نسقية، وبدا لى أن أوجه الضعف فى النظرية النقدية يمكن أن تجمع تحت عنوان «الأسس المعيارية» وفى «مفهوم الحقيقة وعلاقتها بالأنظمة العلمية» و«التقليل من قيمة التراث الديمقراطى والدولة الدستورية»[٦]. هكذا كان افتقار النظرية النقدية إلى الأسس المعيارية للنقد، واقتصارها على نقد مفهوم العقل الأداتى بغير أن تتجاوزه إلى نظرية نسقية، وتبنيها – فى رأى هابرماس – لمفهوم الحقيقة عند هيجل مع أنه لا يتفق مع قابلية البحث العلمى للخطأ. وعدم أخذها – على مستوى النظرية السياسية – الديمقراطية مأخذا جادا، كل هذا دفعه – أى هابرماس – إلى البحث عن دماء جديدة تغذى النظرية النقدية وتتلافى أوجه القصور فيها بوضع نظرية فى الفعل التواصلى تكون «بديلا عن فلسفة التاريخ التى عولت عليها النظرية النقدية المبكرة والتى يعد الدفاع عنها ممكنا»[٧]. ومن أجل هذا جمع بين الهرمينوطيقا (فلسفة التأويل) وفلسفة اللغة، بحيث يمكن القول أنه مدين بنظريته عن الفعل التواصلى لحدوث استقاها من اللغويين والتحليليين.

انطلق هابرماس من سد الثغرات التى وجدها فى النظرية النقدية، ونصب نفسه مدافعا عن العقل والعقلانية التى وجد فيها أساسا لنظرية اجتماعية نقدية جديدة، ومن أجل هذا الهدف وجد نفسه فى مواجهة مع مشكلات الحداثة وما آل إليه العقل الحديث، كما وجد نفسه أيضا فى حالة مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتيارات ما يسمى بـ «ما بعد – الحداثة» ونزعاتها التفكيكية للعقل. وكان عليه أن يتصدى للمطالبين بتحجيم دور العقل والمحتجين على هيمنته، داعيا لتفعيله لا لتحجيمه، ورافعا شعاره الشهير «إن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد».

ولكن نقد العقل من قبل التيارات الفلسفية المعاصرة هو الذى دفع هابرماس لإعادة صياغة نظرية عقلانية جديدة. كما دفعته فلسفة هيدجر بتحليلاتها الانطولوجية - التى ركزت على وجود الإنسان فى العالم ووجوده مع الآخرين.. الخ ولم تنطلق من الوعى - إلى «الاهتمام بالوعى الفردى والوعى الجماعى، ومحاولة الكشف عن درة هذا الوعى على تحديد نمط الوجود... فتأسست لديه البدايات الأولى التى قادته إلى التطلع نحو التحرر الاجتماعى من منظور سوسيولوجى وهو المنظور الغائب فى فلسفة هيدجر»(٨) ولذلك كان هدف هابرماس هو تحرير الوعى الاجتماعى وتأسيس نظرية تقوم على التواصل الإنسانى.

كان علم الاجتماع أيضا أحد المكونات الأساسية فى مشروع هابرماس الفلسفى، لارتباطه بمشكلة العقلانية والمشكلات التى نجمت عن تحديث المجتمع، وأهمية دور النظرية الاجتماعية فى تحولات القيم الموجهه لمؤسسات المجتمع من اقتصادية وسياسية واجتماعية. كما أن تأسيس نظرية للمجتمع تطلب منه إعادة بناء تاريخى للنظريات الاجتماعية الكلاسيكية. ومن هنا كان اهتمامه بعلماء الاجتماع أمثال ماكس فيبر ودور كايم وتالكوت بارسونز، والتفاته بوجه خاص لنظرية الفعل عند هذا الأخير الذى اتخذ منه نموذجا وشرع فى العمل على صياغة نظريته فى الفعل التواصلى. فقد حاول هابرماس تقديم نظرية بها نوع من التداخل بين منطلقات مختلفة، فقام بالتأليف بين النزعة الوظيفية عند تالكوت بارسونز وبين النظرية العقلانية عند ماكس فيبر مستندا إلى التحليل الماركسى من أجل تأسيس نظرية للمجتمع الحديث محاولاً كذلك حل أزمة العلوم الاجتماعية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف قام هابرماس بتطوير أفكاره بتناول: «أ) نظرية دور كايم عن تطور القانون، ووضع التطور القانونى فى سياق الأشكال المتغيرة للتكامل الاجتماعى التى انتبه إليها. ب) منطق هذا التغير فى الشكل يمكن أن يتضح من خلال تجربة فكرية تقوم على أساس فكر دور كايم، كما يعتمد تفسيرها أو شرحها - أى التجربة الفكرية - على أفكار ميد حول أخلاق الخطاب، وتشخيص ميد عن التطور الحتمى للفردية سيتيح لنا أن نتوسع فى بحث الهوية والتفرد»(٩).

وكانت النظرية العقلانية عند ماكس فيبر مرجعا أساسيا فى مشروع هابرماس

الفلسفى والخلفية التى قام عليها والتى تحددت فى إعادة بناء العقلانية الاجتماعية عند ماكس فيبر بعد أن قام بتحليل المفهوم العقلى عنده: «ينظر ماكس فيبر إلى مفهوم العقلانية العملية من ثلاث منظورات: استخدام الوسائل، ووضع الغايات، والتوجه نحو القيم. وتقاس العقلانية الأداتية لفعل ما بالتخطيط الفعال لتطبيق الوسائل فى سبيل الوصول إلى أهداف معينة. وتقاس عقلانية اختيار الفعل بالتقدير الصحيح للغايات والأهداف فى ضوء قيم محددة ووسائل ممكنة وظروف معينة. وتقاس العقلانية المعيارية للفعل بالقدرة على التوحيد والتنظيم المنهجى والنفاذ إلى مستويات القيمة. والمبادئ التى يخضع لها اختيار الأفعال. ويطلق فيبر على هذه الأفعال التى تحقق شروط عقلانية الوسائل والاختيار اسم «العقلانية الغائية» كما أطلق على تلك الأفعال التى تحقق الشروط المعيارية العقلية اسم «عقلية القيم» وهذان الجانبان يمكن أن يختلفا بعضهما عن بعض»(١٠).

هكذا قسم فيبر النشاط العقلى إلى ثلاثة مجالات: مجال الواقعية الموضوعية العلمية أو العلم الوضعى، ومجال المعايير والمشروعية أو المشروعية الأخلاقية، ومجال القيم والدلالات الرمزية أو المعايير الجمالية. وقد فصل فيبر بين المجالات الثلاثة: «فالتقدم الذى نحرزه على مستوى العقلانية الغائية يمكن أن يكون فى صالح نموذج عقلانى غائى وإن كان يحيط به الشك من الناحية الأخلاقية، وبذلك يكون على حساب الفعل المرتبط بعقلانية القيم. والواقع أن الثقافة الغربية العقلانية قد تطورت فى هذا الاتجاه، ولكن هناك ما يدل أيضاً على الاتجاه المعاكس، فتعقيل الاتجاهات القيمية يمكن أن يقوم على تعطيل الفعل العقلانى الهادف أو الغائى فى نفس الوقت. ويضرب فيبر مثلا على ذلك بالبوذية المبكرة التى يعتبر أنها قامت على أسس اخلاقية عقلانية بمعنى أنها مكنت معتنقيها من التحكم فى كل الدوافع الغريزية، وإن كانت فى الوقت نفسه قد أدت بهم إلى الفشل فى السيطرة على العالم بشكل منهجى منظم»(١١).

أعاد هابرماس النظر فى هذه المجالات الثلاثة من أجل وضع نظرية عقلانية للمجتمع أو من أجل عقلنة العالم المعيش، وذلك بدمج هذه المجالات (العلم – الأخلاق – الفن) التى فصلها ماكس فيبر عن بعضها: إن السلوك العقلانى المنهجى

فى الحياة يتميز بأنه يقوم ببناء ذلك النموذج من الفعل المركب الذى يهدف إلى العقلانية والاستزادة منها أو تفعيلها فى كل الجوانب الثلاثة السابقة الذكر، بحيث يجمع بين هذه البناءات العقلانية ويدمجها بعضها فى بعض لكى تتعاون لإحداث نوع من الاستقرار مما يجعل النجاح فى أحد هذه المستويات يفترض - وإلى حد ما يشجع على - النجاح فى المستويين الآخرين، فالسلوك العقلانى المنهجى فى الحياة يشجع على نجاح الفعل على النحو التالى:

١) من زاوية العقلانية الأداتية، وذلك بإيجاد حل لقضايا التقنية وإيجاد الوسائل الفعالة.

٢) من زاوية عقلانية الاختيار، وذلك بالاختيار الصائب بين البدائل المختلفة للفعل (فنحن نتحدث عن العقلانية الإستراتيجية عندما نضع فى اعتبارنا القرارات العقلية التى يتخذها الخصوم).

٣) وأخيراً من زاوية العقلانية المعيارية، وذلك بإيجاد حلول للمهام الأخلاقية العلمية داخل إطار أخلاق تقوم على المبادئ(١٢).

حاول هابرماس تحليل البنية الاجتماعية للعقل، ووضع الشروط اللازمة لإقامة حياة اجتماعية على أسس عقلية؛ فإذا كان كل نشاط عقلى عند ماكس فيبر هو نشاط موجه لغاية بعينها. ومن ثم فهناك ارتباط ضرورى بين العقلانية والتقدم العلمى والتقنى، فإن هابرماس، فى سياق إعادة صياغته للعقلانية، يحلل النشاط العقلى فى كل أبعاده، ليس فقط من المنظور المعرفى - الأداتى بل أيضا بإدخال الأبعاد الأخلاقية - العملية والجمالية - التعبيرية. وبعد أن أكدت عقلانية ماكس فيبر على النشاط العملى فى الفعل العقلى، جاء هابرماس ليؤكد - إلى جانب هذا المفهوم العملى للعقلانية - على النشاط التواصلى.

كانت فلسفة اللغة أيضا أحد - بل أهم - الروافد الأساسية فى تكوين نظرية الفعل التواصلى فقد اهتم هابرماس اهتماما خاصا بأعمال اللغويين وفلاسفة اللغة خاصة عند كل من جون أوستن John Austin وجون سورل John searle فى نظرية «أفعال الكلام»، وهى النظرية التى تنطلق مما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية والتى طرحها فيتجنشتين فى كتابه «بحوث فلسفية»، وفى فكرته الأساسية عن

«ألعاب اللغة» واستحالة الفصل بين الدلالة والتركيب والتداول (أى الاستخدام الفعلى الحى للغة) والتى تختلف جميعا من لعبة إلى أخرى. ولكن جون أوستن هو المؤسس لهذه النظرية التى انطلقت عنده من نقده لزعم فلسفى يدعى أن قول شئ ما هو دوما إثبات شئ ما، أى أن دور اللغة يقتصر على الإخبار عن العالم. وبالتالى فالقضايا النافعة هى التى تقبل الصدق أو الكذب، وما عداها ليس سوى أحكام خالية من المعنى. ولدحض هذا الرأى يقدم أوستن نماذج من عبارات لها صيغة الجمل الإخبارية، ولكنها لا تصف ولا تثبت حدثاً أو واقعاً، بل يتم بها إنجاز فعل ما (مثال ذلك جملة «بعتك سيارتى» عند التلفظ بهذه العبارة يقوم القائل بفعل البيع ولا يصف حال البيع) بهذا المعنى فإن المتكلم يقوم بإنجاز فعل ما عند التلفظ بأى تعبير. وقد تابع الفيلسوف الأمريكى جون سورل تطور «نظرية أفعال الكلام» واقترح معايير جديدة لتصنيف أفعال الكلام، وقد لاقت النظرية – أى نظرية أفعال الكلام – اهتماما كبيرا من جانب الفلاسفة واللغويين على السواء.

٢– العقلانية التواصلية:

انطلق هابرمارس من مفهوم جديد للعقلانية، فإذا كانت الحداثة الأوروبية قد انتهت إلى ما يعرف بالعقل الأداتى، فقد أدانته كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتعالت صيحات التخلى عن العقل وعن الفلسفة التى يعتبر العقل موضوعها الأساسى. ومن هنا جاءت دعوة هابرماس لتفعيل دور الفلسفة والتأكيد على أهمية العقل باعتباره المنطلق الأساسى لأى نظرية فى المجتمع. ولذلك أراد هابرماس تفجير الطاقة الإبداعية لعقل التنوير باعتبار أن الحداثة – فى رأيه – مشروع لم يكتمل بعد. وإذ كان التطور الحديث – كما سبق القول – كشف عن سلبيات العقلانية الأداتية، فإن هذا ليس مبررا كافيا للتخلى عن مشروع الحداثة بل لابد أن تواصل المجتمعات الحديثة تطورها باستكمال هذا المفهوم الأداتى بإدخال البعد التواصلى فى مفهوم العقلانية.

يحدد هابرماس مفهوم العقلانية بقوله: «إن ما نسميه (عقلانية) هو أولاً الاستعداد الذى تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ»[١٣]. وإذا كانت الحداثة قد انتهت بما يسميه هابرماس بالتمايز

بين العلم والأخلاق والفن، فإن قصر مفهوم العقل على فلسفات الوعى مؤكدا أنه – أى الوعى – يمثل جانبا واحداً فقط من النشاط العقلى، وأراد وضع العقل فى إطار أشمل. لهذا قام بإدخال البعد التواصلى فى مفهومه الجديد عن العقلانية. وهذا البعد هو الذى يحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوى الهادف إلى التفاهم المتبادل وفق قواعد أخلاقية تحكم العملية التواصلية حسب معايير متفق عليها، ومن خلال هذا نصل – فى رأيه – إلى العقلانية التواصلية.

ولكن ما هى العقلانية التواصلية التى حاول هابرماس أن يقدم من خلالها تفسيرا لبنية المجتمع المعاصر؟ يجيب الفيلسوف على هذا السؤال بتحديد أبعاد ثلاثة ينطوى عليها مفهوم العقلانية التواصلية: «أولها: علاقة الذات العارفة بعالم الأحداث والوقائع، ثانيها: علاقتها بعالم اجتماعى يتميز بالفاعلية وبالانخراط الشخصى فى التفاعل مع الآخرين، وأخيرا علاقة شخص يعانى أو شخص عاطفى – بتعبير فويرباخ – ، علاقته بطبيعته الباطنة أو بذاتيته وذاتية الآخرين»[١٤]. تلك هى الأبعاد الثلاثة التى تتضح للمرء عندما يحلل عمليات التواصل.

ويهدف هابرماس من العقلانية التواصلية إلى وضع نظرية نقدية لمجتمع يقوم على أسس عقلانية: «أريد أن أبين أنه من الممكن تطوير نظرية الحداثة باستخدام مفاهيم نظرية تواصلية تملك دقة تحليلية تحتاجها الظاهرة الاجتماعية المرضية التى يسميها التراث الماركسى بالتشيؤ»[١٥]. ولن يكون هذا إلا بإعادة توظيف أو تحديد دور الفلسفة فى المجتمع، عندما تقوم – أى الفلسفة – بدور التفسير أو التأويل وأيضا عندما تتحول وظيفتها من وظيفة المرشد أو القاضى للعلوم الأخرى إلى الانخراط فى المجتمع بإقامة نوع من التعاون والحوار بينها وبين مختلف العلوم. «أن مفهوم العقل التواصلى المتأصل فى الممارسة اللغوية والموجه للتفاهم يتطلب من الفلسفة أن تأخذ على عاتقها من جديد انجاز مهام نسقية، وفى هذه الحالة يمكن للعلوم الاجتماعية الدخول فى علاقة تعاونية مع الفلسفة التى تضطلع بمهمة العمل على تأسيس نظرية عقلانية»[١٦]. على أن تمارس هذه الوظيفة الجديدة فى إطار العقلانية والحرية. هذا من جانب ومن جانب آخر يساهم علم الاجتماع أيضا فى تحقيق هذا المفهوم الجديد للعقلانية التواصلية باعتباره – أى علم الاجتماع – العلم الذى يبحث فى

التحولات التى تطرأ على الحياة الاجتماعية، والأمراض الاجتماعية التى نجمت عن عمليات التحديث والعقلانية.

وقد نظر هابرماس إلى الحياة اليومية على أنها وسيط واعد بإعادة الوحدة المفقودة للعقل وان «التفسيرات المعرفية والتوقعات الأخلاقية وأشكال التعبير والتقييم لا تستغنى خلال التواصل اليومى عن أن تتداخل وتتفاعل، والوصول إلى فهم العالم المعيش يتطلب تراثا حضاريا يتخلل المنظور كله، ولا يقتصر على ثمار العلم والتكنولوجيا»(١٧). المشكلة إذن هى كيف يتحقق التوازن من جديد بين عناصر العقل المنفصلة؟ رأى هابرماس أن الحل لن يكون إلا من خلال التواصل فى الحياة اليومية، وأن للفلسفة دورا فى «تحريك التفاعل بين الأبعاد المعرفية الأداتية، والأخلاقية - العملية، والجمالية - التعبيرية التى كادت أن تتوقف اليوم... والقضية هى كيف يتم التغلب على عزلة الثقافة العلمية والأخلاقية والفنية. وكيف يمكن ربطها بالعالم المعيش، وكيف يتم ذلك كله بغير انتقاص من عقلانيتها الخاصة، أى العلوم والأخلاق والفن»(١٨). ويؤكد هابرماس أن هذا لن يتحقق إلا من خلال الفلسفة باعتبارها «حارسة للعقلانية»، وأنها لا تأخذ بالممارسات العادية كما هى فى الحياة اليومية، بل تحفز للوصول إلى مبرراتها العقلية وأسبابها الحقيقية، فهناك أسباب وراء أفعال التواصل سواء بين الناس أو بين العلوم المختلفة.

ويتضمن مفهوم العقلانية التواصلية كل ما يتعلق بالنشاط العقلى، ولما كان هذا النشاط العقلى يدور حول المعرفة وتطبيقاتها؛ فقد قسمه هابرماس إلى نوعين: ١) نشاط عقلى معرفى - أداتى، وهو النشاط الموجه إلى غاية، ويحقق النفع، وتسخَّر فيه المعرفة من أجل النجاح، ويستخدم الإنسان هذا النوع من النشاط لمعرفة البيئة المحيطة به. ويحدد هابرماس العلاقة بين العقلانية والمعرفة بأنها - أى العقلانية - «لا تهتم كثيرا بأمتلاك المعرفة بقدر ما تهتم بالطريقة التى تستخدم بها الذوات القادرة على الكلام والفعل هذه المعرفة وكيف تعمل على تطبيقها»(١٩). ٢) نشاط عقلى وتواصلى وتمارسه ذوات قادرة على الكلام والفعل. فإذا كانت غاية النشاط الأداتى هو تحقيق المنفعة والنجاح عن طريق التقنية للسيطرة على البيئة الطبيعية والإنسانية على السواء، فإن غاية النشاط التواصلى - باعتباره معنياً بما يجرى فى الحياة

الاجتماعية - هو التوجه نحو التفاهم بين الذوات. بمعنى آخر ينظر هابرماس إلى النشاط العقلى من منظورين - أحدهما هو المنظور الأداتى أو الاستخدام الأداتى للمعرفة، والآخر هو المنظور التواصلى، وهو نوع من المعرفة التعبيرية اللغوية.

من هذين النوعين من النشاط العقلى يصوغ هابرماس مفهوما تركيبيا لعقلانية تواصلية جديدة تجمع بين المجالات الثلاثة للعقل عند كانط، أى العقل النظرى والعملى وملكة الحكم، كما يقول هابرماس نفسه فى إحدى مقابلاته: «ينبغى أن يكشف العقل عن وحدة لحظات العقل المتفرقة فى نقد كانط الثلاثى: وحدة العقل النظرى مع البصيرة الأخلاقية والحكم الجمالى»(٢٠).

وقد انطلق هابرماس من هذا المفهوم الجديد للعقلانية إلى تحليل البنية الاجتماعية للعقل، وهو التحليل الذى أفضى به إلى وضع نظريته فى الفعل التواصلى. وقد بدأت بوادر هذه النظرية فى كتابه «المعرفة والمصلحة» قبل أن يتوجها فى كتاب ضخم من جزئين. ففى هذا المؤلف (أى المعرفة والمصلحة) صنف هابرماس المعرفة العلمية فى ثلاثة أنواع مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمصالح البشرية، أى أنها ليست معرفة محايدة ولا منزهة عن الغرض، كما أنها تربط الإنسان ببيئته الطبيعية من ناحية وبالطبيعة الاجتماعية من ناحية أخرى، وأول هذه الأنواع هى المعرفة التجريبية - التحليلية المتمثلة فى العلوم الوضعية، والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هى المصلحة التقنية. وتنمو هذه المعرفة من خلال العمل، وهى التى سادت فى المجتمعات الحديثة وأطلق عليها اسم العقل الأداتى.

وعلى الرغم من عدم رفض هابرماس لهذا النوع الأول من المعرفة، بل واعترافه بأهميته الشديدة، إلا أنه يؤكد أن العمل وحده ليس كافيا لتمكين الإنسان من تحويل بيئته، بل إن القدرة على استخدام اللغة والرموز والعلامات من أجل تحقيق التواصل بين البشر لا تقل أهمية عن العمل. فإذا كانت القدرة على هذا الأخير قد أفضت إلى ظهور «المصلحة التقنية» فإن القدرة على التواصل تفضى إلى ظهور «المصلحة العملية» المتمثلة فى العلوم التاريخية - التأويلية، وهى معرفة تتجه إلى تحليل النصوص وتأويلها وتحددها مصلحة عملية تهدف إلى حفظ وتوسيع مجال الفهم الممكن بين الكائنات البشرية وتحسين عملية الاتصال.

وينصب اهتمام المصلحة العملية على «التفاعل البشرى – أى على طريقة تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض، وطريقة فهمنا لبعض، والسبل التى نتفاعل بها فى إطار التنظيمات الاجتماعية... وتهدف إحدى أفكار هابرماس الأساسية إلى الكشف عن الوسيلة التى بموجبها تقوم البنى الاجتماعية بتشوية عملية التفاعل وتثير فيها الاضطراب والبلبلة، إذ أن سوء الفهم وارد بين البشر ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منظم»[٢١]. ثم يظهر النوع الثالث والأخير من المعرفة والمتمثل فى العلوم والفلسفات التى يغلب عليها الطابع النقدى، والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هى التحرر من كل أشكال الاغتراب، و«من العلوم التى تسعى إلى هذا الهدف نقد الأيديولوجيات والتحليل النفسى والنظرية النقدية ذاتها، وكلها علوم تعمل على كشف القوى والمصالح الخاصة التى تشوه فعل التواصل، وتبحث الشروط اللازمة للتوصل إلى إجماع حقيق لا يعوقه قهر أو قمع داخلى أو خارجى، والتحرر من كل أشكال السيطرة وأبنيتها»[٢٢]. أى أن هذا النوع الأخير من المعرفة مرتبط أيضا باللغة ويسعى إلى تخليص التفاعل والتواصل من العناصر التى تشوهه.

٣- شروط تحقق التجربة التواصلية:

لا يريد هابرماس للنشاط التواصلى أن يتخبط فى العشوائية، وحتى لا يصبح تواصلا مشوها لابد أن تحكمه شروط يجب أن تتوافر فى المشاركين فى التفاعل. فإذا كانت نظرية الفعل تبتعد عن فلسفة الوعى، فالنشاط التواصلى لا يكون مجرد فعل تقوم به ذات منعزلة، ولكنه مناقشة أو حوار يتم بين مختلف الذوات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل. وتنتقل نظرية الفعل التواصلى من نموذج حوار الذات مع نفسها إلى حوار يتم بين الذوات المشاركة فى التواصل. أى أنه بمعنى آخر ليس حوارا فرديا للفاعل مع ذاته، وإنما هو حوار ومناقشة تدور بين ذوات فاعلة مختلفة، وهو حوار تحكمه شروط أهمها:

* أن النشاط التواصلى لن يتم إلا من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل سياق العالم المعيش، ولذلك فمن حق كل شخص له القدرة على الكلام والفعل أن يشارك فى التجربة التواصلية، على أن يُعلن اعترافه بمزاعم أو مطالب الصدق المتفق عليها.

* أن تتم عملية التواصل من خلال اللغة التى يتم بواسطتها علاقة بين المشاركين فى التفاعل وبين العالم الخارجى، وبينهم وبين الذوات الأخرى، باعتبارها - أى اللغة - الوسيط الأساسى فى النشاط التواصلى، وعن طريقها يتم الوصول إلى نوع من التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات أو التعبيرات التى يتلفظ بها أعضاء الجماعة المشاركة فى التواصل سواء كانوا متحدثين أو مستمعين
* أن تهدف التجربة التواصلية للوصول إلى اتفاق بين الذوات المشاركة فى التفاعل، ويفترض هذا الاتفاق وجود معرفة مشتركة بينهم، أو على الأقل وجود نوع من التقارب فى وجهات النظر، وأن يتم الاعتراف المتبادل على مزاعم الصدق (التى سنشير إليها بعد قليل) من أجل الوصول إلى إجماع.
* إذا تشكك أحد المشاركين فى التواصل فى الدقة المعيارية لتعبير ما، أو إذا تعرض أحد مزاعم الصدق للشك، أو لم يستطع المشاركون فى التواصل تبريره أو الدفاع عنه بالحجج العقلية، فإن مزاعم الصدق نفسها تصبح موضع سؤال، وربما يختل التواصل أو يتوقف، وفى هذه الحالة لابد للمشاركين فى التواصل من إعادة فحص تلك المزاعم من جديد ومراجعتها مراجعة نقدية لتصحيح أخطائها، ومعنى هذا أن العملية التواصلية تخضع لما يسمى بديمقراطية الحوار.
* يفترض المشاركون فى التواصل أن الحوار له «قواعده الأخلاقية التى من أهمها توافر ظروف تضمن الإجماع الذى لن يتم الوصول إليه إلا عن طريق قوة الأطروحة الأفضل»(٢٣). وبهذا يخضع الحوار لمعايير مفهومة يمكن تبريرها والبرهنة عليها بحجج عقلانية معترف بها من قبل أطراف التواصل.
* أن يتحرر الحوار من كل أشكال الضغط والقهر التى يمكن أن تمارس عليه من الخارج، أى أن يكون حوارا حرا بين ذوات حرة ومتكافئة فى المكانة والمستوى لضمان موقف مثالى للحديث
* أن يتاح لكل مشارك فى الحوار فرصة مساوية لسائر المشاركين، وأن يتمتع كل منهم بحق التأكيد أو الدفاع أو التساؤل حول ما يراه من قبول أو رفض لمزاعم الصدق وفق المعايير المعترف بها، مع الاعتراف بإمكانيه الوقوع فى الخطأ، وإمكانية تصحيحه أيضا فلا شئ يعلو على النقد، ولا نمارس أى سلطة على الحوار سوى سلطة العقل

* أن يعبر كل مشارك فى التواصل عن مزاعم الصدق والقدرة على تبريرها للمشاركة فى عملية التفاهم المتبادل بأن: «يختار تعبيرا معقولا لكى يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد للآخر، والمتكلم يجب أن تكون له نية توصيل مضمون قضوى (من القضية) حقيقى لكى يتمكن المستمع من مشاطرة معرفته، وعلى هذا المتكلم أيضاً أن يعبر عن مقاصده بصدق، لكى يتمكن المستمع من تصديق تلفظ المتكلم (والثقة به) وأخيرا يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجارى بها العمل، لكى يتمكن المستمع من قبول هذا التلفظ بطريقة تجعل المتكلم والمستمع فى وضعية القدرة على الاتفاق على التلفظ ذى الخلفية المعيارية»[٢٤].

بذلك حدد هابرماس شروط التواصل والمطالب الأساسية المفترضة لفهم الأقوال والتعبيرات، وهى نفس المطالب الأربعة التى تستلزمها أفعال الكلام: «قابلية التعبير اللغوى للفهم، وحقيقة مضمونه أو صدق محتواه، ومصداقية مقاصد المعبر عنه أو إخلاصها، والمشروعية المعيارية للقول أو التعبير، أى المطالبة بأن يكون صحيحا أو ملائما بالنظر إلى علاقته بمضمون قيمى أو معيارى يقربه المتكلم والسامع معا»[٢٥]. وهذه هى الشروط الأساسية للحوار أو المناقشة الحرة التى تضمن تحقيق تواصل غير مشوه، فإذا ما توافرت هذه الشروط أمكن صياغة نظرية محكمة للفعل التواصلى.

٤ نظرية الفعل التواصلى

يدين هابرماس فى نظريته عن الفعل التواصلى إلى فلسفة اللغة كما صرح هو نفسه بذلك فى إحدى مقابلاته: «أنا مدين لكل من النزعات التداولية والتحليلية للنظرية اللغوية.. إن غاية الفهم المتبادل مغروسة فى الاتصال اللغوى»[٢٦]. كما استمد أيضا بعض عناصرها – أى نظرية الفعل التواصلى – من نظرية أفعال الكلام بوجه خاص، ومن علم اللغة الاجتماعى «إن مفهوم الفعل التواصلى يفترض اللغة بوصفها الوسط الذى يمكن أن يتحقق فيه نوع من التفاهم، ومن خلاله يستطيع المشاركون فى التفاعل أن يثيروا مزاعم الصدق التى يمكن الاتفاق عليها أو الاختلاف حولها»[٢٧] كما طور هابرماس نظريته من بعض الأفكار المتعلقة

بالمضامين التى ينطوى عليها الحوار أو المحادثة كما طورها مفكرون من أمثال بول جرايس(*). وقد كان أحد الأسباب التى دفعت هابرماس إلى هذا التحول نحو اللغة هو بغير شك ذلك «الرفض المنتشر على نطاق واسع لما يسمى بالحجج التأسيسية فى كل أشكالها ومظاهرها»(٢٨). وقد كان من أسباب هذا التحول أيضاً اقتناع هابرماس المتزايد بأن التفكير التنويرى (أو مشروع الحداثة) قد قام بالتحديد بمثل هذا النقد وذلك بتركيزه الشديد على النموذج المعرفى المتمركز حول الذات. لهذا كان هدفه هو إعادة صياغة هذا المشروع التنويرى أو الحداثى من خلال ما سماه بالبراجماطيقا (أو التداول اللغوى).

لقد صاغ هابرماس من مفهومه الجديد عن العقلانية نظرية فى الفعل التواصلى تنشئ «علاقة داخلية بين البراكسيس (الممارسة) وبين العقلانية وتدرس المتضمنات العقلية التى تفترضها ممارسة تواصلية يومية وتتيح للمضمون المعيارى المرتبط بالفاعلية الموجهة نحو الفهم المتبادل التوصل إلى مفهوم عقلانية تواصلية»(٢٩). وتدخل نظرية الفعل التواصلى ضمن إطار مشروع هابرماس الأكبر وهو تأسيس نظرية نقدية للمجتمع الحديث، ويمكن إجمال مشروعه فى مراحل ثلاث: يرى فى المرحلة الأولى ضرورة التحرر من «فلسفة الوعى» وهى الفلسفة التى ترى أن العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع بينما يؤكد هابرماس أن العلاقة فى الفعل التواصلى تكون بين ذات وذات، ويرى فى المرحلة الثانية ضرورة أن يتخذ الفعل صورتين: الفعل الإستراتيجى ويتضمن الفعل العقلانى الغائى، وفعل التواصل الذى يرمى للوصول إلى الفهم، ويرى فى المرحلة الثالثة ضرورة إعطاء فعل التواصل الأولوية مما يترتب عليه أمور ثلاثة: أولا، أن العقلانية - بهذا المعنى - تستلزم نسقا اجتماعيا ديمقراطيا يشمل الجميع ولا يستبعد أحدا، وهدفه ليس الهيمنة بل الوصول إلى تفاهم. ثانيا، ثمة نظام أخلاقى - يحاول هابرماس الكشف عنه - يتوجه إلى التوصل لمعايير عبر نقاش عقلانى حر، تبحث فيه نتائج كل معيار من تلك المعايير الأخلاقية، أى نظام يلقى القبول والرضى عن طريق الإقناع العقلى وليس عن طريق القوة أو القسر. ثالثا، فكرة وجود مجتمع ديمقراطى بحق، يكون فيه للجميع فرص متكافئة لاستخدام أدوات العقل، كالمساهمة فى الحوار، ويكون لكل فرد فيه صوت مسموع يحسب حسابه عند اتخاذ القرار النهائى(٣٠).

ويمثل مفهوم الفعل التواصلي - كما حدده هابرماس نفسه في تصديره للكتاب الذى يحمل نفس العنوان - مدخلا لثلاثة موضوعات متشابكة: أولا، مفهوم العقلانية التواصلية الذى هو ذو طابع شكي وان كان في نفس الوقت يقاوم الاقتصار على معالجة العقل من الناحية المعرفية معالجة أداتية. ثانيا، مفهوم ثنائى المستوى عن المجتمع يربط بين العالم المعيش ونماذج المنظومات (أو المؤسسات) فى شكل ليس إنشائيا فحسب. ثالثا وأخيرا، نظرية عن الحداثة تفسر نمط الأمراض الاجتماعية المتزايدة فى عصرنا الحديث[٣١]. والمقصود - إذن - بنظرية الفعل التواصلي هو وضع سياق الحياة الاجتماعية التى نجمت عن مفارقات الحداثة فى إطار تصورى عقلي أو مفهومي، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن هابرماس أراد إحكام البناء التصورى العقلي للبناءات الاجتماعية التى يتم فيها التواصل.

يعرض هابرماس أربعة نماذج للفعل استقاها من نظريات العلوم الاجتماعية:

١) النموذج الغائي للفعل، ويطلق عليه اسم النموذج الإستراتيجي، وغالبا ما يفسر تفسيرا نفعيا، فالفاعل يفترض أنه يختار ويحسب الوسائل والغايات من وجهة نظر تحقيق أكبر قدر من المنفعة. وهذا النموذج هو الذى يكمن وراء كل مناهج البحث النظرية التى تحتاج إلى اتخاذ قرار فى الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس الاجتماعي.

٢) مفهوم نموذج الفعل الذى توجهه وتنظمه المعايير، وهذا النموذج لا يشير إلى سلوك أفراد منعزلين يلتقون مصادفة بأفراد آخرين فى محيطهم، وإنما يشير إلى سلوك أعضاء فى جماعة اجتماعية يوجهون أفعالهم نحو قيم مشتركة. فالفاعل الفرد يعمل وفق معيار معين (أو يخرق هذا المعيار) عندما تتوافر فى موقف معين شروط معينة يمكن أن ينطبق فيها ذلك المعيار. والمعايير تعبر عن اتفاق يتم التوصل إليه فى داخل جماعة اجتماعية معينة. وجميع أعضاء الجماعة الذين يعتقدون بصدق معيار معين ينتظر منهم أن يتوقعوا من كل واحد منهم أن يقوم بتنفيذ الأفعال المطلوبة أو الامتناع عنها عندما تحكم بذلك مواقف معينة. والمفهوم الأساسى للموافقة على المعيار معناه الوفاء بتوقع سلوك معين. وهذا السلوك الأخير لا يحمل المعنى المعرفى بتوقع حدث متنبأ به، وإنما يحمل المعنى

المعيارى الكامن فى توقع الأعضاء لسلوك معين. إن هذا النموذج المعيارى للفعل يكمن وراء نظرية الدور المعروفة فى علم الاجتماع.

٣) مفهوم الفعل الدرامى لا يحيل فى المقام الأول إلى فاعل منفرد أو عضو فى جماعة اجتماعية وإنما يحيل إلى المساهمين فى فعل مشترك بحيث يكونون جمهورا يعرضون أنفسهم أمامه. والفاعل هنا يثير فى جمهوره صورة معينة أو إحساسا معينا عنه هو نفسه. وذلك بالكشف عن ذاتيته كشفا متعمدا أو غير متعمد (بشكل مباشر أو غير مباشر). ففى الفعل الدرامى يستغل المساهمون هذا ويحركون أفعالهم المشتركة بإتاحة الفرصة للتعرف على عوالمهم الذاتية. وهكذا فإن مفهوم تقديم الذات لا يعنى السلوك التعبيرى التلقائى، بل التعبير المنظم عن التجارب الشخصية بالنظر إلى جمهور يراقب هذا التعبير. إن النموذج الدرامى للفعل يستخدم قبل كل شئ فى الوصف الفينومينولوجى للأفعال المشتركة (بين الذوات) ولكنه لم يتطور حتى الآن بحيث يصبح منهجا نظريا عاما.

٤) أخيرا نصل إلى مفهوم الفعل التواصلى الذى يحيل إلى الفعل المشترك لذاتين على الأقل قادرين على الكلام والفعل وإقامة علاقات شخصية مشتركة (سواء كانت علاقات لغوية أو غير لغوية) إن الفاعلين هنا يسعون إلى تفهم موقف الفعل، وفهم خططهما للفعل، وذلك لكى ينسقا أفعالهما بالتراضى أو الاتفاق بينهما. والمفهوم الأساسى عن التفسير يشير فى المقام الأول إلى السعى إلى تعريفات أو تحديدات للموقف بحيث يمكن التوصل فيه إلى إجماع، وكما سنرى فإن اللغة لها مكان متميز فى هذا النموذج(٣٢).

تلعب اللغة - إذن دورا أساسيا فى نظرية الفعل التواصلى باعتبارها - أى اللغة- الوسيط الأساسى للتواصل بين الذوات. وحجة هابرماس فى هذا هو أن قدرتنا على التواصل ذات بنية وقواعد أساسية لا توجد إلا فى اللغة التى تتعلمها وتتحدث بها كل الذوات. فالتجربة التواصلية ليست هى القدرة على إنتاج جمل لها قواعد، وليست اللغة مجرد «نسق من الرموز له تركيبه النحوى ومعجمه وصوتياته .. أو له خصائصه الدلالية فقط، بل يهتم هابرماس باللغة من منظور خصائصها التداولية،

فاللغة تشكل عنده نسقا من القواعد تساعد على توليد تعبيرات لدرجة أن كل تعبير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصرا من عناصر هذه اللغة. ومن ثم فإن الذوات القادرة على استعمال هذه التعبيرات تشارك في عمليات التواصل لأنها تستطيع التعبير وفهم الجمل والجواب عليها»[٣٣] تتشكل اللغة إذن من خلال التفاعل بين الذوات، والحديث بين المشاركين في التفاعل يربطهم بالعالم المعيش حولهم، وبالذوات الأخرى، ويربطهم أيضا بمشاعرهم ورغباتهم ومقاصدهم. ولذلك ترتبط نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس بنظرية أفعال الكلام.

وتقدم أفعال الكلام «بنية تلتقي فيها ثلاثة مكونات: ١) مكون جملي مهمته تصور (أو ذكر) أحوال الشيء، ٢) مكون فعل منطوق مهمته عقد علاقات بين الأشخاص، ٣) وأخيرا مكون لساني يعبر عن قصد المتكلم[٣٤]. واستنادا إلى هذه الوظائف الثلاث للغة يمكن استخلاص ثلاثة جوانب مختلفة للمصداقية يتسنى وفقا لها رفض المستمع لعبارة المتكلم إذا رفض إما «حقيقة» ما أكد في العبارة (أو أيضا حقيقة الافتراضات الوجودية التي تشرف على مضمون العبارة)، «صحة» فعل اللسان نظرا للسياق المعياري، للصياغة (أو أيضا شرعية السياق المفترض ذاته)، وإما أخيرا «صدق» القصد الذي عبر عنه المتحدث (أي التطابق المفترض بين ما أراد قوله وبين ما قاله)»[٣٥]. هكذا تقضي نظرية الفعل التواصلي إلى مبدأ يقر بأننا نفهم قضية أو عبارة ما عندما نعرف شروط صحتها.

إن الأفعال التي تخضع للمعايير، مثلها مثل التأكيدات أو الأفعال الكلامية التقريرية، لها طابع التعبيرات الدالة على معنى وتكون قابلة للفهم في سياقها الخاص، كما أنها مرتبطة بمزاعم الصدق القابلة للنقد، فهي تحيل إلى معايير وتجارب ذاتية أكثر مما تحيل إلى وقائع خالصة. والفاعل في هذه الحالة يؤكد أن سلوكه صحيح بالنسبة إلى سياق معياري مشروع، أو أن أقواله بضمير المتكلم عن تجربة شخصية مارسها هي أقوال صادقة وأمينة. بيد أن هذه التعبيرات يمكن أن يسري عليها الخطأ كما يسري على الأفعال الكلامية التقريرية، ذلك «أن إمكانية اعتراف الذوات فيما بينها بمزاعم الصدق القابلة للنقد هو عنصر أساسي من عناصر عقلانيتها، والمعرفة الكامنة في الأفعال الخاضعة للمعايير أو في التعبيرات الذاتية، هذه

المعرفة لا تحيل إلى حالات واقعية للأشياء، بل تحيل إلى صدق المعايير أو إلى التعبير عن التجارب الذاتية. إن المتكلم الذى يفصح عن هذه التعبيرات لا يحيلنا إلى شئ من أشياء العالم الموضوعى، وإنما يحيلنا إلى شئ موجود فى العالم الاجتماعى المشترك أو فى عالمه الذاتى الخاص به»(٣٦).

أراد هابرماس وضع نظرية تحافظ على الالتزام بقيم الحقيقة والنقد والإجماع العقلى، ولكنها مع ذلك تؤكد ثقتها بإمكان التوصل إلى موقف لغوى مثالى أى إلى مجال عام للمناقشة أو الحوار الحر الخالى من كل قمع. والتحرر الحقيقى يكون فى «العودة إلى البراكسيس (الممارسة) كمقولة متضمنة فى المشاركة الفعالة لكل فرد فى التحكم فى الظاهرة الاجتماعية، بمعنى آخر أن يكون الناس ذوات وليسوا موضوعات، ولهذا الغرض يجب، فى رأى هابرماس، تحسين الاتصال الإنسانى والمناقشة الحرة»(٣٧) فعندما تقوم الذات (أو الأنا) بفعل من أفعال الكلام، وعندما تتخذ ذات أخرى (أو الآخر) موقفا من هذا الفعل، فإنهما - أى الأنا والآخر - يعترف كل منهما بالآخر وينسجان أو يقيمان علاقة تواصلية بين الذوات الذين دمجوا إجتماعيا عبر التواصل، وهى علاقة مختلفة عن تلك الموجودة بينهم وبين العالم المادى.

لقد حاول هابرماس استخلاص المحتوى المعيارى لفكرة الفهم الموجودة فى اللغة والتواصل، وأدى هذا إلى مفهوم مركب لا يتضمن فحسب أن نفهم معنى الأفعال الكلامية، بل يتضمن كذلك التفاهم المتبادل بين المشاركين فى التواصل، ليس فقط التفاهم حول معرفة تخص أمراً ما فى العالم الموضوعى، بل تخص الوقائع والمعايير أيضا، وكذلك التجارب الشخصية: «إن المتحدث فى كل فعل من أفعال كلامه يرجع فى أن واحد إلى شئ ما يخص العالم الموضوعى وعالم الطائفة الاجتماعية، وإلى عالمه الذاتى»(٣٨) فهذا النموذج من الفعل التواصلى «يفترض أن المشاركين فى التفاعل يمكن أن يعبئوا إمكاناتهم العقلية - التى تتركز وفقا للتحليل السابق فى العلاقات الثلاث للقائم بفعل التواصل بالعالم - بحيث يكون ذلك معبرا عن الرغبة الصريحة فى التوصل إلى التفاهم»(٣٩).

لكن ماذا يعنى هابرماس على وجه التحديد بالتفاهم؟ أنه ذلك الاتفاق الحادث

بين المشاركين فى عملية التواصل، بمعنى أن يحيل التفاهم إلى اتفاق مبرر عقليا بين الذوات القادرة على الكلام والفعل للوصول إلى إجماع، ولتحقيق هذا الغرض يكون للفهم «مستويات ثلاثة يكون على كل مشارك في التفاعل أن يحترمها لتحقيق غرض الفهم، ولهذا فإن المستمع يفهم التعبير أولا، أى يدرك دلالة ما يقال، ثم يتخذ هذا المستمع موقفا بالإيجاب أو بالسلب، بالقياس إلى إدعاء معلن من فعل الكلام ثانيا، أى أنه يقبل أو يرفض العرض الذى يقترحه فعل الكلام. ونتيجة اتفاق ما يوجه المستمع فعله حسب المتطلبات القائمة بشكل توافقى ثالثا»(٤٠). وبهذا المعنى لن يتحقق الفهم إلا بتوافر مستويات ثلاثة أو اتباع خطوات ثلاث وهى أولا أن يفهم المستمع التعبير فهما جيدا ويدرك دلالته، ثانيا أن يتخذ موقفا إيجابيا أو سلبيا من هذا التعبير، أى يقبل أو يرفض ما تقترحه أفعال الكلام - بالمعنى السابق شرحه - وهو القول الذى لا يصف أو يثبت واقعا بل يتطلب إنجاز فعل ما عند سماعه. ثم ثالثا وأخيرا يقوم المستمع بإنجاز الفعل بشكل يتوافق مع فعل الكلام.

إن مفتاح فكرة هابرماس عن التوصل إلى التفاهم تنطوى على اتفاق يقاس بما سماه بمزاعم الصدق Validity Claims ، ففى الفعل التواصلى «تتوقف حصيلة التفاعل نفسه على إمكانية توصل المشاركين فيه إلى اتفاق فيما بينهم على تقييم مشترك لعلاقاتهم، وحسب هذا النموذج من الفعل فإن النجاح الوحيد الممكن لتفاعل ما يتمثل فى توصل المشاركين إلى إجماع عام بنعم أو لا لمزاعم الصدق المرتكزة على أسس عقلية»(٤١). يتوقف إذن نجاح الفاعلية التواصلية على أن يتوصل المشاركون إلى اتفاق متبادل حول تحديد علاقتهم بالعالم. ونموذج نجاح التفاعل هو الوصول إلى إجماع بين مختلف المشاركين على مزاعم الصدق المدعمة بالحجج والبراهين العقلية.

لكن ما هى المقاييس التى يجب على أطراف التواصل مراعاتها لتحقيق هذا الهدف؟ أنها - كما حددها هابرماس - الحقيقة والدقة والصدق، أى على المشاركين فى التفاعل توخى حقيقة العبارة ودقتها وصدقها واستنادها إلى الحجج والبراهين العقلية. وإذن فبإمكانية الوصول إلى التفام تكمن فى «إمكان استخدام الأسباب أو الحجج التى تساعد على الحصول على إعتراف الذوات فيما بينها

Intersubjective بمزاعم أو مطالب الصدق القابلة للنقد»[٤٢] هذا الإمكان موجود فى الأبعاد الثلاثة السابقة، وليست مزاعم الصدق أو مطالبة مقصورة فحسب على صدق القضايا أو على فاعلية الوسائل التى تمكن من التوصل إلى نتائج يمكن نقدها والدفاع عنها بأسباب عقلية، بل يضاف إلى هذا أيضا المطلب القائل بأنه فعل صحيح أو ملائم، وذلك فى علاقته بسياق معيارى معين، أو أن مثل هذا السياق يستحق أن يعترف به كسياق مشروع. كل هذا يمكن أن يناقش بالحجج العقلية، بل يمكن أيضا أن يناقش المطلب الذى يلح على أن أية عبارة من العبارات هى تعبير صادق وأصيل عن تجارب الفرد الذاتية من عكس ذلك. والشاهد أنه فى كل هذه الأبعاد يمكنه الوصول إلى اتفاق حول المطالب المختلف عليها عن طريق الحجة والاستبصار أو البصيرة، وبغير الرجوع إلى القوة والبطش، أى بالرجوع إلى الأسباب والحجج العقلية وحدها. وفى كل بعد من هذه الأبعاد الثلاثة يوجد ثمة وسط تأملى يتيح معالجة أساليب الحجاج العقلى أو النقد التى تساعدنا على إثبات صحة المزاعم المختلف عليها ومحاولة الدفاع عنها أو حتى نقدها، ولأن مزاعم الصدق يمكن أن تنتقد، فهناك إمكانية لتصحيح الأخطاء والتعلم منها. ومن الطبيعى أن تخضع هذه المزاعم للاختبار والنقد والمراجعة. وهناك طرق عديدة لمناقشة وتنفيذ هذه المزاعم: «إن المعقولية التى تميز الممارسة التواصلية فى الحياة اليومية إنما تشير أو تحيل إلى ممارسة الحجاج العقلى وكأنه هو محكمة الاستئناف التى تمكن من استمرار الفعل التواصلى بوسائل أخرى عندما يصل الاختلاف فى الآراء إلى حد لا يمكن تجاوزه عن طريق الأساليب الروتينية بل لا يمكن أيضا فضه (أى الاختلاف) عن طريق الاستخدام المباشر أو الاستراتيجى للقوة»[٤٣].

هكذا تعد الحياة اليومية أحد الأبعاد المهمة فى فلسفة هابرماس التواصلية، وترتبط نظرية الفعل التواصل بالعالم المعيش ارتباطا أساسيا باعتباره – أى العالم المعيش – الخلفية الكامنة وراء كل مشارك فى التواصل، وباعتباره أيضا السياق الذى يمكن أن يساعد على حل مشكلات الفهم، فأعضاء أى تجمع اجتماعى يشاركون فى العالم المعيش الخاص بهم. فما هى إذن مكونات هذا العالم؟

٥- عقلنة العالم المعيش:

يحاول هابرماس أن يشرح مفهوم العالم المعيش فى الجزء الثانى من مؤلفه عن نظرية الفعل التواصل مستعينا فى ذلك بما سبق أن شرحه فى الجزء الأول من المؤلف نفسه عن النظرية التواصلية وعن أفعال الكلام. وذلك لأن مفهوم العالم المعيش بمكوناته المختلفة يمثل السياق الذى يشكل عملية التفاهم بين الذوات، كما أن أية نظرية عن المجتمع - وهو الهدف النهائى عند هابرماس - لا يمكن لها أن تقتصر على نظرية الفعل التواصلى دون أن تستمد شرعيتها من العالم المعيش. ويبين هابرماس كيف «ان هذا العالم المعيش - بوصفه الأفق الذى تتحرك فيه الأفعال التواصلية بصفة مستمرة - عرضـــة للتغيير من خلال تحول بنية المجتمع ككل»(٤٤).

إن فكرة العالم المعيش ليست فكرة جديدة ابتدعها هابرماس، لقد سبقه هوسرل فى تحليل العالم المعيش تحليلاً ظاهراتيا، كما أن فيتجنشتين قد تناوله من خلال تحليله لأشكال الحياة، إلا أنهما فى رأى هابرماس لم يكن لهما هدف منهجى: «إذا طرحنا جانبا المشاكل الفلسفية للوعى التى تعامل بها هوسرل مع مشكلة العالم المعيش، فبإمكاننا أن نفكر فى العالم المعيش كما يتمثل فى مجموعة من النماذج التفسيرية نقلت عن طريق الثقافة الموروثة ونظمت من خلال اللغة. عندئذ لا نحتاج إلى فكرة السياق المرجعى الذى يربط بين عناصر الموقف الواحد بعضها ببعض، كما يربط الموقف نفسه بالعالم المعيش، ولا نحتاج أيضا أن نفسر هذا كله فى إطار فلسفة الظاهريات ولا فى إطار سيكولوجية الإدراك»(٤٥). وترتب على ما سبق ان اتجه هابرماس إلى البحث فى بناءات العالم المعيش بحثا تداوليا شكلياً، بحيث يبرز البناءات التى تظل ثابتة على الرغم من تغير صور العالم المعيش وأشكال الحياة.

وإذا كان هابرماس قد ركز جهده فى المجلد الأول من كتابه «نظرية الفعل التواصلى» على إعادة صياغة عقلانية ماكس فيبر من أجل تأسيس عقلانية جديدة، فانه قد ركز جهده فى المجلد الثانى من مؤلفه على إعادة عقلنة العالم المعيش. بمعنى آخر أنه - أى هابرماس - قدم فكرة العالم المعيش باعتبارها مكملة لمفهوم العقل التواصلى، لأنها مرتبطة أيضا بمفهوم المجتمع، بل وتشكل سياق الفعل الاجتماعى.

وقد تناول هابرماس فى المجلد الثانى أربع نقاط أساسية يقوم عليها هذا الجزء وحاول شرحها فى البداية:

١) أن يوضح أن العالم المعيش مرتبط بالعوالم الثلاثة (الثقافة والمجتمع والشخص) وهى التى تقيم عليها الذوات - التى تهدف إلى التفاهم المتبادل - تحديداتها المشتركة للمواقف المختلفة.

٢) أن يطور مفهوم العالم المعيش بوصفه السياق الذى يتم فيه الفعل التواصلى ويربطه بمفهوم دور كايم عن الوعى الجمعى.

٣) أن يربط مفاهيم العالم المعيش التى تستخدم عادة فى علم الاجتماع التفسيرى بمفاهيم الحياة اليومية التى لا تصلح إلا للعرض السردى للاحداث التاريخية والظروف الاجتماعية.

٤) ان يبحث فى الوظائف التى يقوم بها الفعل التواصلى لإقامة عالم متنوع الأبنية. ويتم هذا البحث فى أفق العالم المعيش بحيث يمكن بالاستناد إلى هذه الوظائف توضيح الشروط الضرورية لعقلنة العالم المعيش. ويؤدى هذا إلى آخر حدود البحوث النظرية التى توحد بين المجتمع والعالم المعيش[٤٦]. وفى هذه الحالة يقترح هابرماس أن نفهم المجتمع بوصفه نسقا وعالما معيشا فى وقت واحد.

لقد أكد لنا التراث المنحدر من مدرسة دور كايم ان النظرية الاجتماعية تقوم على مفهوم العالم المعيش الذى يدور حول مسألة التكامل الاجتماعى. وقد اختار بارسونز تعبير Societal Community (أى الجماعة المنتمية إلى مجتمع أو الجماعة الاجتماعية) لكى يبين أن العالم المعيش بوصفه جماعة اجتماعية يشكل قلب المجتمع. مع العلم بأن مفهومه عن المجتمع هو أنه الجهة التى تحدد الحقوق والواجبات لأعضاء الجماعة عن طريق العلاقات الشخصية المشروعة المتبادلة بينهم. ومن ثم تكون الثقافة والشخصية مجرد اضافات وظيفية للجماعة الاجتماعية. فالثقافة تزود المجتمع بالقيم التى يمكن أن تصبح قيما مؤسساتية، كما أن الأفراد الذين أصبحوا منتمين إلى المجتمع يشاركون فى الحياة بشكل يلائم التوقعات المعيارية.

وفى مقابل ما سبق نجد أن مدرسة ميد تقيم النظرية الاجتماعية على مفهوم عالم معيش مختزل ومقتصر على إضفاء الطابع الاجتماعى على الأفراد. وعلماء

هذه المدرسة يفهمون العالم المعيش بوصفه الوسط الاجتماعى والثقافى للفعل التواصلى الذى يتصورونه فى شكل دور محدد يقوم به الأفراد المنتمون إلى المجتمع. وهكذا نرى أن هذه المدرسة لا تلتفت إلى الثقافة التراثية والمجتمع إلا باعتبارهما وسائط يتم من خلالها العمليات التى ينخرط فيها لاعبو الأدوار طوال حياتهم. ومن الواضح أن هذه النظرة لا تعد نظرة متسقة إلا إذا تقلصت النظرية الاجتماعية بحيث تتحول إلى علم نفس اجتماعى. ولو أخذنا فى مقابل ما سبق مفهوم التفاعل الرمزى الذى جعله ميد نفسه مفهوما مركزيا وتناولناه بالطريقة التى طرحناها من قبل (أى كمفهوم للتفاعل الذى يتم من خلال اللغة كما توجهه المعايير) لاستطعنا عندئذ أن ندخل من باب التحليلات الفينومينولوجية للعالم المعيش، بحيث نكون فى هذه الحالة فى وضع يسمح لنا بالاحاطة بالترابط المركب لكل هذه العمليات الإنتاجية(٤٧).

لقد أشار بارسونز إلى النموذج النظرى للنسق الاجتماعى إلا أنه فشل فى الجمع بينه وبين العالم المعيش كمجال للفعل الاجتماعى، وتعذر عليه تحقيق التكامل بينهما فى مفهومه عن مجتمع ذى مستويين يربط النسق بالعالم المعيش. بل إن تاريخ النظرية الاجتماعية منذ ماركس لم ينجح فى رأى هابرماس فى الجمع بين النسق والعالم المعيش، ولهذا كله حاول – أى هابرماس – أن يؤلف بينهما بالتأكيد على ضرورة الجمع بين الجانب النظرى – الذى يحدد التصورات النسقية للمجتمع المتكامل–، وبين نظرية الفعل لمجتمع مترابط من خلال أفعاله التواصلية: «إن نقطة إنطلاقى إذن هى أن المشكلة النظرية المتعلقة بكيفية الجمع بين المفاهيم الأساسية للانساق ونظرية الفعل الاجتماعى هى مشكلة حقيقية وأصلية. والصيغة المؤقتة التى اقترحها والتى يمكن على أساسها تصور المجتمعات بوصفها كائنات نسقية مركبة لفعل مجموعات متكاملة اجتماعيا، هذه الصيغة تحتوى على هذين الجانبين معا»(٤٨).

لقد توصلنا – كما سبق القول – إلى أن أية نظرية للمجتمع لا ينبغى أن تكتفى بالعقلانية الغائية فحسب، ولن تستقيم بالعقلانية التواصلية وحدها، بل بالجمع بينهما باعتبارهما يمثلان قطبى العقلانية الجديدة. فعلى الرغم من أن

العقلانية الأداتية تستجيب للمتطلبات المادية بشكل يصعب معه التخلى عن دور التقنية فى التنظيم المادى للمجتمع، إلا أنها غير قادرة على حل مشكلات متعلقة بالأخلاق أو الثقافة، لذلك تأتى العقلانية التواصلية لتهتم بالمشكلات والقضايا الرمزية والمقومات الثقافية المتعلقة بالمعايير الأخلاقية. والنتيجة المترتبة على هذا كله هو أن كلا من النشاط الغائى والأداتى والنشاط التواصلى يشارك فى إعادة عقلنة العالم المعيش، عن طريق إعادة الانتاج المادى للعالم المعيش بواسطة النشاط الغائى، وأيضا عن طريق إعادة الإنتاج الرمزى له - أى العالم المعيش - بواسطة النشاط التواصلى، باعتبار أن الأساس المادى للعالم هو الشرط الضرورى للبنية الرمزية له، وباعتبار أيضاً أن الفعل الأداتى هو أحد مكونات الفعل التواصلى. هكذا تمتزج خيوط مختلفة - يكشف عنها التواصل اليومى - من عناصر المعرفة الأداتية والعناصر الأخلاقية العملية بالإضافة إلى العنصر اللغوى، تمتزج جميعاً فى إعادة بناء العالم المعيش.

لم يتوقف هابرماس عند الإنتاج المادى للعالم الذى يتحقق عن طريق النشاط الغائى أو الأداتى، لا لعدم أهميته، بل لأنه الجانب الوحيد الذى أثمرته الحداثة الغربية. ولذلك أسهب فى تفاصيل ما اعتبره الجانب المهمل فى المشروع الحداثى، وهو النشاط التواصلى وما يفترضه من معايير وقيم أخلاقية. ويؤكد على ممارسة الفعل التواصلى فى الحياة اليومية التى هى الوسط الذى يتم فيه إعادة الإنتاج الرمزى. إن المشاركين فى التواصل يوجدون فى تراث ثقافى يستخدمونه وفى نفس الوقت يجددونه، ولكى ينسقوا أفعالهم عن طريق اعتراف الذوات فيما بينهم بصحة مزاعم الصدق، فإنهم يحرصون على أن يصبحوا أعضاء فى جماعات اجتماعية، كما يعملون فى نفس الوقت على تدعيم هذه الجماعات وتحقيق تكاملها «إن الأفعال التواصلية ليست مجرد عمليات تفسيرية يتم فيها اختيار المعرفة الثقافية التراثية... وإنما هى فى الوقت نفسه عمليات تكامل اجتماعى واضفاء للطابع الاجتماعى على الأشخاص المنتمين لمجتمع معين»(٤٩) ومن خلال التفاعل مع الأشخاص الأكفاء يستوعب الناشئون فى وعيهم توجهات القيم للجماعة الاجتماعية التى ينتمون إليها ويكتسبون القدرات العامة على الفعل.

كيف يمكن - إذن - عقلنة العالم المعيش؟ إن هذه المهمة كما تصورها

هابرماس تقتضى القيام بثلاث عمليات لا ينفصل بعضها عن بعض من أجل تأسيس مجتمع عقلانى حديث: تتطلب العملية الأولى إعادة التحليل النقدى للمعرفة، وتقتضى الثانية تأسيس قيم ومعايير مجتمعية جديدة، أما الثالثة والأخيرة فهى تهتم بتنشئة ذات انسانية قادرة على تحمل مسئوليتها، وعلى تأسيس هويتها الذاتية: «إذا نظرنا إلى التفاهم المتبادل نظرة وظيفية وجدنا أن الفعل التواصلى يعمل على نقل وتجديد المعرفة الثقافية التراثية، وإذا نظرنا إليه كفعل تنظيمى أو تنسيقى وجدنا أنه يساعد أو يعمل على التكامل الاجتماعى وإقامة وترسيخ التضامن. وأخيراً فإننا لو نظرنا إليه من وجهة نظر إضفاء الطابع المجتمعى فإن الفعل التواصلى يساعد فى تكوين الهويات الشخصية. وهكذا نجد أن إنتاج البناءات الرمزية للعالم المعيش يتم عن طريق مواصلة المعرفة الصحيحة وترسيخ التضامن الجمعى وإضفاء الطابع الاجتماعى على الذوات المسئولة والفاعلة»(٥٠).

وتمثل هذه العمليات السابقة العناصر البنائية للعالم المعيش - وهى الثقافة والمجتمع والشخص - بحيث يعاد بناؤه - أى العالم المعيش - بالاستخدام الأمثل للمعرفة وباستقرار المجتمع وتحقيق الاندماج بين أفراده وبتكوين أفراد أو فاعلين يملكون القدرة على الكلام والفعل وقادرين أيضاً على تحمل مسئولياتهم وتحقيق ذواتهم وتأكيد هوياتهم - هكذا نرى أن عقلنة العالم المعيش هو أحد المظاهر الإيجابية للحداثة أو المجتمع الحديث التى يجب المحافظة عليها، والتى تتم فيها مراجعة دائمة للتراث الثقافى وكذلك إنتاج قيم ومبادئ أخلاقية وقانونية جديدة فى المجتمع مغايرة للقديمة. ويتكفل النشاط التواصلى المدعم بالحجج والبراهين العقلية بوضع معايير لها أو تبريرها. وفى ظل هذا الإطار الثقافى والمعيارى الجديد ينشأ الفرد الذى يسعى للدفاع عن ذاته وتحمل مسئولية كلامه وأفعاله، أى الشخص القادر على المناقشة والحوار والقادر على الإجابة بنعم أو لا التى يتمرس عليها خلال التنشئة الاجتماعية بحيث يصبح شخصا مستقلا ولكنه مندمج اجتماعيا فى جماعة تربطه بها علاقات اجتماعية ومصالح.

هكذا نجد أن العناصر البنائية المكونة للعالم المعيش (وهى الثقافة والمجتمع والشخصية) تتطابق معها عمليات إعادة الإنتاج (إعادة إنتاج ثقافى - تكامل

إجتماعي - انتماء للجماعة) وكلها ترتكز على الوجوه المختلفة للفعل التواصلي (التفاهم - التنسيق - الفعل الاجتماعي) وكلها ممتدة الجذور في العناصر البنائية المكونة لأفعال الكلام (القضايا التقريرية - أفعال القول - الأقوال التعبيرية)[٥١]. هذه التطابقات البنائية تتيح للفعل التواصلي أن يؤدي وظائفه المختلفة وأن يصبح وسيطا دائما لإعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش، فإذا حيل بين هذه الوظائف وبين التحقق ظهرت الاضطرابات في عملية إعادة الإنتاج كما نشأت كذلك مظاهر الأزمة مثل فقدان المعنى، واضطراب التوجهات، وغياب المشروعية، وسقوط القيم، والاغتراب، والأمراض النفسية وانهيار التراث.

خاتمـــة:

كان هذا عرضا سريعا للمفاهيم الأساسية لنظرية الفعل التواصلي عند هابرماس بالقدر الذي سمحت به حدود هذا البحث. وإذا كان يصعب الإحاطة - في هذا المقام - بالجوانب التفصيلية الدقيقة لهذا المشروع الذي يحتاج إلى دراسة طويلة مستفيضة فإن الأمر الأكثر صعوبة هو محاولة تقييمه، خاصة وأن صاحبه مازال يواصل العطاء، مما يعني أن هذا المشروع يمكن الاضافة إليه، كما أنه يقبل التعديل أو التغيير، أي أنه بمعنى آخر مشروع ما زال في طور التطور والاكتمال، كما أقر هابرماس نفسه في بداية المجلد الأول من مؤلفه أنه لم يقدم نظرية نهائية أو تامة بشكل كامل، مما يعني أنه قدم فقط إطاراً نظرياً وتوجهات أساسية للانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن نقول أن نظرية الفعل التواصلي ليست نظرية بعدية، بل هي نظرية اجتماعية تحاول أن تصحح مقاييسها النقدية. يضاف إلى هذا أن هابرماس من أكثر الفلاسفة المعاصرين الذين تثار حولهم الخلافات، لكل هذه الأسباب يصعب تقييم هذا المشروع تقييما نهائيا، كما يصعب أيضا الحكم عليه بآراء قاطعة. ولكن يمكن إجمال بعض وجهات النظر حول هذا المشروع الضخم.

يرى بعض الباحثين أن هابرماس اهتم بالتعليق النقدي على معظم الفلاسفة وعلماء الاجتماع أكثر من اهتمامه بتقديم الأدوات المنهجية والنظرية الخاصة بنظريته عن الفعل التواصلي[٥٢] وإذا كان هذا النقد صحيحا في مجمله، إلا أنه

اثبت فى نفس الوقت قدره هابرماس الهائلة على عرض وتقديم وتحليل نظريات وأفكار الآخرين. كما أن اهتمامه – أى هابرماس – بالتواصل والنظرية الاجتماعية للحقيقة جعل بعض الباحثين يذهب إلى أن نظريته تحتوى على بعد يوتوبى واضح، إذ أنه – أى هابرماس – يحيل فى الغالب إلى مشروع أكثر مما يشير إلى واقع بعينه، ويتحدث عن أخلاق يتطلع ان تصاغ فى معايير وعلاقات[٥٣]. وربما كان هذا أيضا صحيحا إلى حد كبير؛ فالشروط التى وضعها هابرماس للحوار، والأخلاقيات التى رأى ضرورة الالتزام بها فى النشاط التواصلى، والمعايير التى يجب أن تخضع لها أفعال التواصل، كل هذا أضفى على مشروعه بعدا يوتوبيا من ناحية، وبعدا مثاليا من ناحية أخرى، وإن كان هذا البعد اليوتوبى لم يحصر المشروع فى دائرة المستحيل أو عدم قابليته للتحقق، بل إن ملامسته للواقع المعيش تجعله فى دائرة الممكن.

وعلى الرغم من اختلاف المفسرين اختلافا كبيرا فى آرائهم حول مشروع هابرماس ومدى قدرته على الصمود فى وجه الشكوك الكثيرة التى تثار حوله، إلا أن هناك شيئا واحدا على الأقل يتفق عليه المعلقون والشراح، وهو أن هابرماس قد حاول على الدوام أن يجمع بين هذه الاهتمامات الفلسفية المتخصصة وبين التزام حقيقى فعال بتنمية أو تدعيم المناقشة المستنيرة للقضايا الملحة بالنسبة للرأى العام ولعله أن يكون أحد الفلاسفة القليلين الذين يلتزمون بالتمسك بالتراث النقدى فى البحث المبدئى عن الحقيقة، وهو فى هذا كله يقدم مثلا رائدا للفكر المستنير.

وربما ترجع أهمية الدور الذى يقوم به هابرماس فى الفكر الفلسفى المعاصر إلى أنه مازال متمسكا بدور الفلسفة وإعادة توظيفها وضرورة انخراطها فى أى نظرية للمجتمع الحديث. هذا إلى جانب إيمانه بأن مشروع الحداثة لم يكتمل بعد، وتمسكه بإعادة الطاقة النقدية لعقل التنوير فى عصر ارتفعت فيه الأصوات مطالبة بتخلى الفلسفة عن عرشها والعقل عن صولجانه، إلى جانب تيارات أخرى مضادة للتنوير والحداثة، ومن ثم وقف هابرماس مدافعا عن التنوير، وتصدى للظواهر المرضية التى ولدتها الحداثة وما بعد الحداثة، وربما لهذا السبب أيضا يحتاج الفكر العربى إلى دراسة هذا المشروع الفلسفى الكبير بشئ من التفصيل، وإلقاء المزيد من الضوء على جوانبه المختلفة من أجل تأسيس مجتمع يقوم على أسس عقلانية، ويسود بين أعضائه

حوار حر خال من كل أشكال القمع والسيطرة وإذا كان هابرماس يرى أن شروط الحوار الديمقراطي الحر لم تتوافر بعد في المجتمعات الغربية بكل ما تكفله هذه المجتمعات لأفرادها من حريات وبقدر ما تسمح من مراجعات نقدية للتراث العقلي والديني ولكل جوانب المجتمع والحياة على أوسع نطاق، فما أحوجنا نحن العرب إلى التفكير في هذه الشروط، وإلى صياغة مشروع للحداثة يقوم على أسس عقلانية ونقدية وليست غيبية أو خرافية متسلطة.

مصادر البحث

- Towards a Rational Society (including Technology and science as ideology), Boston: Beacon Press, 1971.
- Knowledge and Human Interests, Boston: Beacon Press, 1972,
- Legitimation Crisis, Boston: Beacon Press, 1973.
- Theory and Practice, Boston: Beacon Press 1973.
- Communication and the Evoluation of Society, Boston-Beacon Press, 1979.
- Theory of Communicative Action 2 vols/Boston: Beacon Press 1984, 1987. Autonomy and Solidarity (interviews) London-Verso 1986.
- The Philosophical Discourse of Modernity, Cambridge, Mass: MIT Press 1987.
- On the Logic of the Social Sciences, Cambridge, Mass: MIT Press, 1988.
- The New Conservativism, Cambridge, Mass: MIT Press, 1989.
- The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989.
- Moral Consciousness and Communicative Action Cambridge. Mass: Mit Press, 1990.
- Postmetaphysical Thinking, Cambridge, Mass: MIT Press 1992.
- Justification and Application/Cambridge, Mass: MIT Press. 1993.

قائمة المراجع

١- علاء طاهر: مدرسو فرانكفورت، من هوركهيمر إلى هابرماس. بيروت منشورات مركز الانماء القومي. د.ت. ص٩١.

٢- كريب، إيان: النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس. ترجمة د. محمد حسين غلوم ومراجعة د. محمد عصفور الكويت، عالم المعرفة عدد ٢٤٤ أبريل ١٩٩٩. ص٣٠١.

٣- The Oxford Companion to philosophy. E.D. by Ted Honderich. Oxford University Press. 1995. art. Habermas. P. 330.

٤- هابرماس، يورجين: القول الفلسفي للحداثة. ترجمة د. فاطمة الجيوشي دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص٤٥٤.

٥- المرجع السابق ص٤٥٣.

٦- Habermas, Jürgen: Autonomy & Solidarity. Interviews with J. Habermas. ed. by peter Dews Verso The Imprint of New Left Books p. 97.

٧- Habermas, J: The Theory of Communicative Action Trns. By Thomes McCarthy. Boston, Beacon Press V2. 1987. P. 397.

٨- فتحي أبو العينين: هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي. مجلة إبداع، العدد الخامس مايو ١٩٩٨. ص٥٦.

٩- Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. P. 397.

١٠- Habermans, J: The Theory of Communicative Action Trns. By Thomes McCarhy. Boston. Beacon Press VI. 1984. P. 172.

١١- Ibid. p 172.

١٢- Ibid, p. 173 - 174.

١٣- هابرماس، يورجين: القول الفلسفي للحداثة. ص٤٨٢ .

١٤- Habermas, J: A&S. Interviews. P. 108.

١٥- Ibid p. 104.

١٦- Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. p. 397.

١٧- Habermas, J: Moral Consciousness and Communicative Action in: the Continental philosophy Reader. Ed. By Richard Kearney and Mara. Routledge. London. 1996. p. 251.

١٨- Ibid, p. 251.

١٩- Haberman, J: The Theory of Communicative Action. V1. p. 8.

٢٠- Habermas, J: A& S Interviews. P. 99.

٢١- كريب، إيان: النظرية الإجتماعية ص٣٨٤.

٢٢- عبد الغفار مكاوى: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب. الكويت. جامعة الكويت، حوليات كلية الآداب، حولية ١٣ رسالة ٨٨، ١٩٩٣، ص٩٢.

٢٣- فتحى أبو العينين: هابرماس وتحرير الوعى الاجتماعى. ص٧٣.

٢٤- محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة. نموذج (هابرماس) الدار البيضاء، أفريقيا الشرق. ١٩٩١. ص١٩٧.

٢٥- عبد الغفار مكاوى: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ص٩٤.

٢٦- Habermas, J: A&S. Intrerviews. P. 98.

٢٧- Babermas, J: The Theory of Communicative Action. V1 p. 99.

(*) بول جرايس Paul H Grice (1930-1988)
فيلسوف انجليزى يدور أهم كتبه عن المعنى، خصوصا عن العلاقة بين المعنى الذى يقصده المتكلم والمعنى اللغوى. وقد أدخل بعض المصطلحات التى تستخدم اليوم كثيرا فى فلسفة اللغة مثل «المعنى المتضمن فى المحادثة» أى ما يضمنه المتكلم بشكل يكون مضادا لما يقوله أو لما تنطوى عليه كلماته. ومفهوم آخر هو القصد التأملى وهو مفهوم أساسى فى فكرته عن المعنى الذى يقصده المتكلم أو فى «عملية التواصل». لقد ذهب جرايس إلى أن المعنى الذى يقصده المتحدث له الاسبقية على المعنى اللغوى، أى أنه يرد السيمانطيقا أو علم الدلالة إلى سيكولوجية البحث فى التوجهات. وقد ساعدت المفاهيم الجديدة التى قال بها جرايس علماء اللغة كما ساعدت الفلاسفة على وضع الحدود بين علم الدلالة (السيمانطيقا) وعلم التداول (البراجماطيقا) والتمييز بين المعنى والاستخدام.

٢٨- The Oxford Companion to philosophy. p. 330.

٢٩- هابرماس، يورجين: القول الفلسفى للحداثة. ص١٢٤.

٣٠- كريب، إيان: النظرية الاجتماعية، ص٣٥٠ - ٣٥١.

٣١- Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. p. XI.

٣٢- Ibid, p. 85- 86.

٣٣- محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة ص١٩٨.

٣٤- هابرماس يورجين: القول الفلسفة للحداثة ص٤٧٨.

٣٥- المرجع السابق، ص٤٨٠.

٣٦- Habermas. J: The Theory of Communicative Action V1. p. 15- 16.

٣٧- Kolakowski, Leszek: Main Currents of Marx. trans. From the polish by P.S. Falla. Oxford University press 1981. p. 382- 391.

٣٨- هابرماس، يورجين: القول الفلسفي للحداثة. ص٤٨١.

٣٩- Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. p. 99.

٤٠- محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة. ص١٩٣.

٤١- Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. p. 106.

٤٢- Ibid, p. x.

٤٣- Ibid, p. 17-18.

٤٤- Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. 1987 p. 119.

٤٥- Ibid, p. 124.

٤٦- Ibid, p. 199.

٤٧- Ibid, p. 139- 140.

٤٨- Ibid, p. 201.

٤٩- Ibid, p. 139.

٥٠- Ibid, p. 137.

٥١- Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. P. xxv.

٥٢- أنظر محمود نور الدين أفاية، مرجع سابق، ص٢٤٥.

٥٣- أنظر المرجع السابق ص٢٤٧.



دور الفلسفة فى الثقافة المعاصرة

بحث نقدى فى آراء فيلسوف البراجماتية الجديدة ريتشارد رورتى

مقدمة:

لم يشهد عصر من العصور تنوعا فى الاتجاهات الفكرية كما شهد القرن العشرون. وإذا كنا نستطيع أن نصف القرن السابع عشر بأنه عصر المذاهب الكبرى، وأن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وأن القرن التاسع عشر هو عصر ازدهار العلوم الطبيعية والفلسفات الوضعية، فلا يمكننا أن نفعل هذا مع القرن العشرين الذى تنوعت فيه الاتجاهات الفكرية إلى حد التضارب والتناقض والبلبلة. ولكن إذا تطلب الأمر أن نطلق مصطلحا ما على هذا القرن فيمكننا أن نقول أنه عصر «النهايات»: نهاية التاريخ (على حد زعم أحد المفكرين وهو فوكوياما)، نهاية اليوتوبيا... الخ. كما يمكننا أن نطلق عليه أسم عصر «السقوط»: سقوط العقل، سقوط الحداثة، سقوط الأيديولوجيا... الخ. ومن ناحية أخرى يمكننا أن نطلق عليه أيضا اسم عصر «الما بعديات»، أى العصر الذى يسوده الشعور بالقلق وعدم القدرة على تحديد تلك الإتجاهات التى تحوم حول تعريفاتها شكوك كثيرة مثل: ما بعد الحداثة، ما بعد الأخلاق، ما بعد الفلسفة... الخ.

ومن بين الفلاسفة الذين زعموا أنهم جاءوا بتصور جديد لثقافة ما بعد الفلسفة نجد المفكر الأمريكى ريتشارد رورتى Richard Rorty (١٩٣١-) وهو فيلسوف يهتم بمشكلات العقل وماهية الإنسان، وناقد لمبادئ نظرية المعرفة التقليدية. وقد حصل على درجته العلمية الأولى من جامعة شيكاغو، وعلى الدكتوراه من جامعة يل، وقام بالتدريس فى جامعة برنستون بين عامى ١٩٦١، ١٩٨٢، وهو نفس العام الذى انتقل فيه إلى جامعة فرجينيا ليشغل منصب استاذ للعلوم الإنسانية، ثم انتقل إلى جامعة كاليفورنيا التى ما يزال يعمل بها. بدأ رورتى حياته الفكرية فيلسوفا تحليليا عاديا إلى أن نشر فى عام ١٩٧٩ كتابه «الفلسفة ومرآة الطبيعة» Philosophy and the Mirror of Nature الذى رفض فيه بشدة فكرة إمكان الحكم على معتقداتنا من وجهة نظر موضوعية ومتعالية، فأثار رأيه هذا اهتماما واسعا

فى الدوائر الفلسفية الأمريكية، وأطلق عليه بعض المفكرين لقب «نبى وشاعر البراجماتية الجديدة».

والبراجماتية الجديدة حركة فلسفية حديثة «تعتنق بشكل جذرى أشكال التداخل والتفاعل بين السياقات الإجتماعية والعملية المختلفة، وتنفى إمكان قيام تصور كلى شامل عن الحقيقة أو الواقع. وقد ظهرت البراجماتية الجديدة كرد فعل نقدى للفلسفة التقليدية والفلسفة التحليلية. ولما كانت هذه الفلسفة تعتمد أساسا على آراء جون ديوى، وفيتجنشتين وكواين وسيلرز، فإن ريتشارد رورتى فى كتابه «الفلسفة ومرآة الطبيعة» قد بدأ طريق العودة إلى الفلسفة البراجماتية»[١].

إن الفكرة المحورية عند رورتى فى خطوطها العريضة هى تكرار للاعتراض الذى وجهه الفلاسفة المثاليون فى القرن التاسع عشر إلى نظرية الواقعيين عن الحقيقة، أى نظرية التطابق (وهى النظرية التى تقول بأن الحقيقة هى تطابق ما فى العقل مع ما فى الواقع والعكس). وليس هناك سبيل - فى رأى رورتى - لمعرفة الوقائع التى يفترض أن يتسق معها صدق معتقداتنا إلا من خلال معتقدات أخرى. وقد اعتمد فى رفضه لوجود أى أساس وطيد للمعرفة على التراث البراجماتى ثم على بعض الاتجاهات الحديثة التى سارت فى الاتجاه نفسه، كما ألح على نقده لفكرة وجود أسس ثابتة يمكن أن تصدر فيها نظرية المعرفة أحكاما على المعتقدات بوجه عام، بل وأنكر أيضا أن يكون أى معتقد أكثر أهمية من أى معتقد آخر. ويخلص رورتى إلى نتيجة - تشكل المضمون العام لتفكيره - مفادها أن الفلسفة عاجزة عن أن تؤسس أو تقيم شيئا. ولذلك شرع فى هدم التصور الذى تواضع الفلاسفة - طوال تاريخ الفلسفة - على أن يفهموا به النشاط الفلسفى ودور الفلسفة، واعتمد فى هدمه للتصورات التقليدية - التى درج الفلاسفة على الأخذ بها عن تطور الفلسفة وفاعليتها - على فلاسفة ثلاثة هم: هيدجر وفيتجنشتين وديوى، واستلهم أفكارهم وكأنهم مجمع الخالدين الذين عملوا على تقويض المفهوم التقليدى الذى تبناه الفلاسفة التقليديون فى نشاطهم الفلسفى.

هل كان نقد رورتى للفلسفة التأسيسية بمثابة دعوة للتخلى عن الفلسفة، أم دعوة - بالإضافة إلى دعوات أخرى سابقة - لتحويل دور الفلسفة فى الفكر

المعاصر؟ وإذا كانت الإجابة عن هذا السؤال بنعم، فما هو تصوره لثقافة ما بعد الفلسفة؟ سوف نحاول الإجابة على هذه التساؤلات من خلال محورين أساسيين: الأول هو نقد رورتى للفلسفة التأسيسية. ويتضمن هذا المحور: ١) تقويض المفهوم التقليدى للفلسفة. ٢) نقد النزعة التحليلية. ويدور المحور الثانى حول ثقافة ما بعد الفلسفة، ويتناول: ١) تصور رورتى للدور الجديد للفلسفة فى الفكر المعاصر، وذلك بأن يجعل المنظور التاريخى المتغير للمشكلات الفلسفية بديلا عن المنظور الأبدى لها. ٢) دور اللغة فى الفلسفة المعاصرة. ٣) استبدال معرفة إبداع الذات بالمعرفة التقليدية.

أولا: نقد رورتى للفلسفة التأسيسية:

١ - تقويض المفهوم التقليدى للفلسفة:

على الرغم من أن رورتى بدأ حياته الفلسفية كفيلسوف تحليلى، إلا أنه تحول منذ أن نشر كتابه «الفلسفة ومرآة الطبيعة» الذى يعتبره بعض المفكرين أهم وأجرأ كتاب نشره فيلسوف أمريكى فى العقود الأخيرة: «لم نجد منذ وليم جيمس وجون ديوى مثل هذا النقد المدمر للفلسفة المهنية أو الحرفية professional»(٢)، تحول منذ نشره هذا الكتاب إلى مهاجم للنزعة التحليلية التى هى النتاج الشرعى - فى رأيه - للفلسفة التأسيسية التى انحدرت إلينا من التراث الديكارتى - الكانطى. وركز رورتى هجومه على الفلسفة التحليلية المعاصرة وأصولها التاريخية والجذور التى استمدت منها أفكارها الأساسية، وخاصة نظريات القرن السابع عشر وما عرف عنها من اهتمام بنظرية المعرفة أو الابستمولوجيا. ويبين رورتى منذ البداية أن هناك خطأ فى فهمنا للفلسفة بوصفها نظاما معرفيا يتعامل مع مشكلات أساسية ثابتة، تدل على هذا أول عبارة استهل بها كتابه السالف الذكر: «يعتقد الفلاسفة عادة أن نظامهم المعرفى يناقش مشكلات دائمة وأبدية، مشكلات تظهر بمجرد تأملها»(٣).

يفسر رورتى فى مقدمة كتابه لماذا اختار «الفلسفة ومرآة الطبيعة» عنوانا لمؤلفه بأنه يقدم صورا أكثر مما يقدم قضايا، ويطرح استعارات ولا يطرح عبارات تقريرية من النوع الذى يحدد طابع معتقداتنا الفلسفية. وهو يؤكد على أن الصورة التى تأسر الفلسفة التقليدية وتقيدها بأغلالها هى صورة العقل كمرآة كبيرة تحتوى على

تمثلات متنوعة بعضها دقيق وبعضها غير دقيق، وهى فى مجموعها قابلة لأن ندرس وتفحص عن طريق المناهج غير التجريبية. ولولا فكرة العقل كمرآة لما وجدت فكرة المعرفة - بوصفها تمثلات دقيقة - ولولا هذه الفكرة الأخيرة (أى المعرفة) لما كان هناك ثمة معنى لجهود ديكارت وكانط فى الوصول إلى تمثلات دقيقة أو واضحة متميزة - بتعبير ديكارت - عن طريق فحص المرآة والعكوف على صقلها. وبدون فكرة العقل كمرآة أيضا ما كان هناك ثمة معنى للمزاعم الحديثة بأن الفلسفة هى «تحليل تصورى» أو «تحليل فينومينولوجى» أو «تفسير للمعانى» أو «اختبار لمنطق لغتنا» أو «بناء تكوينى لنشاط الوعى» وهى المزاعم التى تهكم عليها فيتجنشتين فى بحوثه الفلسفية(٤).

لقد قام فيتجنشتين بتفكيك هذه الصور المرآوية، ولكنه كان يفتقر إلى الوعى التاريخى، ومن هنا تأتى عظمة إسهام هيدجر الذى أعاد النظر فى تاريخ الفلسفة كله ليبين الجذور التاريخية المرآوية للفلسفة ابتداء من أفلاطون حتى أعلام الفلسفة الحديثة. ولكن كلا الفيلسوفين عجز - فى رأى رورتى - عن توضيح مدى سيطرة الصور المرآوية البصرية على العقل الغربى فى إطار منظور اجتماعى. لقد اهتم كلاهما بالأفراد أكثر من اهتمامهما بالمجتمع. وفى الجانب الآخر نجد ديوى يستنبط حججه ضد الصور المرآوية من داخل رؤيته لمجتمع جديد، وعلى الرغم من افتقاده لمنطق فيتجنشتين الدقيق وللنظرة التاريخية الشاملة عند هيدجر، فلم تعد الثقافة فى المجتمع المثالى الجديد الذى رسمه ديوى معرفة موضوعية، بل أصبحت خبرة جمالية. صحيح أن ديوى قد اتهم بالوقوع فى النسبية واللاعقلانية، ولكن هذه الاتهامات لن يكون لها وزن - فى رأى رورتى - إذا اخذنا نقد ديوى وفيتجنشتين وهيدجر مجتمعين للنزعة المرآوية فى الفلسفة التقليدية(٥).

يبدأ رورتى نقده للنماذج المختلفة لنظرية المعرفة التى أقرتها الفلسفة الحديثة بقوله: «يمكن للفلسفة أن تكون تأسيسية بالنسبة لبقية الثقافة culture، لأن الثقافة هى حشد لمزاعم المعرفة، والفلسفة تحكم على هذه المزاعم. إنها تفعل هذا لأنها تفهم أسس المعرفة وتجد هذه الأسس فى دراسة الإنسان ككائن عارف للعمليات العلمية، أو فى فاعلية التمثل activity of represenation التى تجعل المعرفة

ممكنة، فأن تعرف هو أن تتمثل على نحو دقيق ما هو خارج العقل، ومن ثمة فلكي تفهم إمكانية وطبيعة المعرفة معناه أن تفهم الوسيلة التي يكون بها العقل قادرا على تشكيل أو بناء مثل هذه التمثلات. إن ما تهتم به الفلسفة بشكل أساسي هو أن تكون نظرية عامة التمثلات. وهناك نظرية تقسم الثقافة إلى مجالات تتمثل الواقع بشكل جيد، وأخرى تتمثله بشكل أقل جودة، وثالثة لا تتمثله على الإطلاق (على الرغم من تظاهرها بأنها تفعل هذا)»[٦] وهذا المفهوم للفلسفة الذي يبدو أنه حدسي وواضح كل الوضوح، هو في الحقيقة في رأي رورتي مفهوم معقد ومحرف للفلسفة، وهو المفهوم الذي أحال الفلسفة كلها إلى نظرية للمعرفة. ويعود الفضل في هذا المفهوم إلى مؤسسي الفلسفة الحديثة ديكارت ولوك وكانط: «نحن ندين بفكرة نظرية المعرفة القائمة على فهم العمليات العقلية إلى القرن السابع عشر - وخاصة للوك - وندين بفكرة العقل، بوصفه كيانا entity منفصلا تحدث فيه هذه العمليات العقلية، إلى نفس القرن - وخاصة لديكارت -، كما ندين بفكرة الفلسفة بوصفها محكمة للعقل الخالص الذي بإمكانه أن يؤيد أو يدين مزاعم الثقافة إلى القرن الثامن عشر - وخاصة لكانط - لكن هذه الفكرة الكانطية تفترض مسبقا تصديقا عاما لأفكار لوك عن العمليات العقلية وأفكار ديكارت عن الجوهر العقلي»[٧].

ويرفض رورتي - شأنه شأن سائر البراجماتيين - فكرة أن تكون هناك طبيعة جوهرية للإنسان، أو أن تكون هناك طبيعة باطنة للأشياء غير معروفة لنا، تمثلت في تاريخ الفلسفة على صورة «الروح» عند أفلاطون، و«الشئ في ذاته» عند كانط، بل ويرى أن ديفيدسون* ساعدنا على أن: «ننحي جانبا فكرة أن كلا من الذات والواقع ينطويان على طبيعة باطنة، طبيعة بعيدة تنتظر أن نعرفها»[٨] فإذا سلمنا بما يقوله رورتي بأنه لا توجد طبيعة جوهرية ثابتة للإنسان، فإنه يترتب على هذا أن على كل شخص مهمة إبداع - ذاته، وكما أننا لا نحتاج أن نقتحم الطبيعة ونفهم لغتها الخاصة لكي نفسر الظاهرة الطبيعية، فكذلك نحن في غنى عن البحث عن طبيعة بشرية جوهرية نسعى لاكتشافها لكي نعرف أنفسنا ونعرف الآخرين معرفة صادقة، فلسنا كائنات معدة سلفا، وإنما نسعى لاكتشاف أنفسنا، بل نحن نبدع أنفسنا من

خلال محاولاتنا للتكيف مع التجربة، كما نطور خاصيتنا الفردية كما تظهر في التجربة. ولذلك فإن هدف المعرفة عند رورتي هو إيجاد أفضل الطرق للتوافق مع أنفسنا ومع العالم والأشياء، وهو بهذا المعنى يلتزم بالدور الوظيفي للمعرفة في الفلسفة البراجماتية والذى يؤكد لا على الأشياء الموجودة سلفا أو على نسخ صور منها، بل على إعادة تشكيلها بشكل خلاق وبناء، بما يعنى أن للمعرفة وظيفة عملية أكثر منها ابستمولوجية، وأنها أداة للتغيير والتعديل وسبيل إلى الإبداع لعالم مازال فى طور التكوين ولم يتشكل بعد بصورة نهائية، بل أنه عالم مفتوح وفى عملية صيرورة دائمة، كما يؤكد وليم جيمس أحد أقطاب النزعة البراجماتية، وكما يؤكّد أيضا جون ديوى الذى يمثل قطبها الآخر على وظيفة الفلسفة التى لا تتعدى أن تكون خطة للسلوك نحو تغيير العالم الموجود.

ويرفض رورتى أيضا اختزال الإنسان فى ملكة واحدة أساسية هى ملكة العقل، أو أن تكون هذه الملكة بمثابة محكمة لأفكارنا ورغباتنا واعتقاداتنا وموجه لاختياراتنا، إذ إننا نعرف أنفسنا من خلال ميولنا واتجاهاتنا وإمكاناتنا. ويؤكد رورتى بهذا نزعته البراجماتية التى تتمحور حول إمكانية البشر تنمية نشاطهم ومؤسساتهم وإبداع مبادئهم التى تنظم سلوكهم؛ فالخبرة الإنسانية فى الفلسفة البراجماتية هى المنبع الأساسى لكل معرفة. وبهذا المعنى السابق لا تتم معرفة الذات عند رورتى إلا من خلال إبداع الذات، ولا تكون معرفة العالم الخارجى إلا من خلال محاولاتنا العديدة المتكررة للتكيف أو التلاؤم مع الواقع الخارجى. فالمعرفة – كما عند جيمس وديوى وفيتجنشتين – نشاط متجدد وليست مجرد تأمل. إن المفهوم التقليدى للفلسفة لا يساعدنا على التوصل إلى شئ ما حقيقى فى بحثنا عن ماهية الحقيقة، ولا يساعدنا على فعل الخير من خلال بحثنا عن ماهية الخير، لذلك تحاول البراجماتية أن تتجاوز التفرقة – التى انحدرت إلينا من التراث الأفلاطونى – بين الحقيقة truth والظن doxa وهى التفرقة التى تمثلت فى خطين متوازيين بين الفلسفة المثالية والفلسفة الوضعية. كما ترفض البراجماتية أيضا فكرة أن الحقيقة هى «التطابق مع الواقع» لأن مئات السنين فشلت فى إيجاد معنى لفكرة التطابق. ولذلك فإن الحقيقة أو الفكرة الصادقة هى التى تساعدنا – فى رأى رورتى – على التلاؤم أو التوافق – وليس

التطابق - مع الواقع. وهو فى هذا يعبر تعبيرا صادقا عن المذهب البراجماتى الذى يؤكد على أن «الأفكار هى أساسا خطط ومناهج لإحداث تغييرات معينة فى الأشياء الموجودة من قبل. وهذه النظرة تعارض المذهب العقلى وما يقول به من نظرية النسخ copy theory، فالأفكار من حيث هى كذلك تظل عديمة الفعل وعاجزة مادامت تعنى أنها تعكس حقيقة كاملة»(٩) ومن هنا تدور فكرة رورتى الأساسية حول رفضه للأفكار كصورة طبق الأصل من حقيقة ثابتة كما تنعكس صورة شخص فى المرآة عنه؛ فالحقيقة ليست ثابتة وليست نظاما كاملا بل هى تغير دائم ومستمر.

هكذا يدين رورتى الأفكار التى انحدرت إلينا من القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولعله أراد بنقده هذا أن يعيد بناء الفلسفة الحديثة، وهى البيئة التى ظهرت فيها الفلسفة التحليلية. ويعتمد نقد رورتى على فكرة مفادها أن النموذج الفلسفى الذى ساد فى تلك الفترة التاريخية لم يعد يصلح الآن لمعالجة مشكلات فلسفية جديدة. وربما كانت حجته فى هذا هى أن التفكير الفلسفى فى مطلع العصر الحديث قد جاء بنموذج مخالف تمام الاختلاف للنموذج الفلسفى الذى كان سائدا فى التراث المدرسى، مما جعل هذا الأخير ينهار فى فترة زمنية ليست بالقصيرة ولكنها أيضا ليست ممتدة. ويفهم من هذا أن التطور أو التغير التاريخى عادة ما يأتى مصحوبا بنموذج مختلف، كالنموذج الإرشادى المصاحب للمجتمع العلمى عند كون. ويعنى رورتى بهذا أننا نعتقد خطأ أننا نتعامل مع نفس المشكلات الفلسفية الأساسية التى كان يتعامل معها أسلافنا، فى حين أنها فى واقع الأمر مشكلات مختلفة فرضتها الظروف التاريخية المتغيرة، وربما كان النموذج الجديد يتعامل مع المشكلات الأساسية بشكل أفضل. ولكى نفهم سير الحركة التاريخية لتراث الفلسفة الحديثة، علينا أن نكشف عن مجموعة الاستعارات والمشكلات التى ميزت اللغة وأشكال الحياة ووضعت نماذج التفلسف، أى علينا باختصار أن نتتبع تاريخ نشأة وسقوط العقل.

٢) نقد النزعة التحليلية:

يعود رورتى للوراء للبحث فى تاريخ الحدود الفلسفية التى سبقت الفلسفة التحليلية، تلك الحدود التى نشأت بمجرد التفكير فيها، فكانت مشكلة العقل

والجسم – على سبيل المثال - هى المشكلة الأساسية للفلسفة التى نتجت عن التفرقة الحاسمة بين ما هو عقلى وما هو جسدى. ولكن من أين نشأ هذا الحدس؟ يجيب رورتى: «من وجهة نظرى – التى أتفق فيها مع فيتجنشتين – أن الحدس ليس شيئا أكثر أو أقل من الاعتياد أو الألفة مع لعبة اللغة التى وجدنا أنفسنا نلعبها»(١٠). فلو نظرنا إلى مشكلة العقل والجسم فى تاريخ الفلسفة، لاتضح لنا كيف اختلفت المشكلة قبل ديكارت وبعده، ولتبين لنا أن ما نعرفه الآن على أنه حدوس أو أفكار واضحة ومتميزة لم تكن معروفة قبل اختراع ديكارت للعقل؛ فمنذ ذلك الحين أصبحت مشكلة الوعى هى المشكلة الأساسية فى كل الفلسفات بعد ديكارت. لقد كان تأكيد ديكارت على العقل كجوهر مفكر لا يمكن الشك فى وجوده، إيذانا بخلق الثنائية فى تاريخ الفلسفة، كما أدى إلى صياغة مشكلة العقل والجسم صياغة ابستمولوجية.

لقد بدت المهمة الأولى فى التراث الفلسفى هى حل المشكلات الابستمولوجية، وكأن الفلسفة قد تحولت إلى مجرد نظام معرفى. وظهرت محاولات متأخرة لانقاذ الابستمولوجيا مما آلت إليه، تمثلت فى إيجاد نظم معرفية جديدة، تحل محل المعرفة التقليدية، كعلم النفس التجريبى وفلسفة العقل، أو تسعى من ناحية أخرى للاستجابة للمشكلات الحقيقية التى حاولت الابستمولوجيا التراثية التعامل معها. وقد وصف رورتى هذه المحاولات بأنها مضللة لأنها لا تخرج – فى رأيه – عن إعادة بناء تاريخى للابستمولوجيا، بل إنها تمثل «الصورة الكانطية لاتحاد التصورات أو المفاهيم مع الحدوس الحسية لانتاج المعرفة»(١١) ويستبدل رورتى ما يسميه السلوك المعرفى أو الابستمولوجى بحدوس وتصورات كانط: «إننى افسر العقلانية والسلامة المعرفية أو صحة المعرفة، افسرها بالإحالة إلى ما أدعوه «السلوكية المعرفية» ، وهى اتجاه مشترك بين ديوى وفيتجنشتين»(١٢). بهذا المعنى يصبح بإمكاننا أن نفسر معقولية المعرفة وصحتها من خلال ما يعتبره المجتمع صوابا وخطأ وليس العكس، أى أن اللغة سلوك اجتماعى له قواعده التى تختلف باختلاف اللعبة اللغوية المتعلقة بها كما قال فيتجنشتين فى مرحلة تطوره المتأخرة التى اتجه فيها اتجاها سلوكيا فى فهم اللغة. ويترتب على ما سبق أن الحق والصحيح لا يقومان على أساس انطولوجى، بل

يتحددان بما هو موجود في المجتمع: «إن القول بأن الحق والصدق هما مسألتان تتعلقان بالممارسة الاجتماعية يمكن أن يؤدى إلى الحكم علينا بالوقوع فى النسبية التى هى فى ذاتها نوع من رد المدخل السلوكى إما إلى المعرفة أو إلى الأخلاق»[(١٣)]. ولكن صورة الفلسفة التقليدية من أفلاطون إلى كانط هى التى صورت لنا أن هناك أسسا خالدة يستند إليها الصدق والصواب، وأن المعرفة والأخلاق تقومان على هذه الأسس. وهذا هو الوهم الذى عاش عليه ما يسمى بالفلسفة منذ أفلاطون إلى كانط والاتجاه المثالى كله.

يعتقد رورتى «أن الفلسفة التحليلية بلغت ذروتها عند كواين** وفيتجنشتين - فى مرحلته المتأخرة - وسيلرز*** وديفيدسون، بحيث يمكن القول أنها تجاوزت ذاتها وألغتها. إن هؤلاء المفكرين زعزعوا التفرقة الوضعية بين ما هو دلالى وما هو براجماتى، وبين التحليلى والتأليفى، وبين اللغوى والتجريبى، وبين النظرية والملاحظة... فالنزعة الكلية عند ديفيدسون تبين كيف تبدو اللغة بمجرد أن نتخلص من الافتراض الأساسى للفلسفة، ألا وهو أن الجمل الصادقة تنقسم إلى قسمين، أعلى وأدنى، أى إلى تلك الجمل التى تتطابق مع شيئ ما وتلك التى لا تكون صادقة إلا عن طريق المواضعة والاتفاق»[(١٤)]. وبهذا المعنى يكون الحق والصدق مسألة مرتبطة بمعتقداتنا ومشاعرنا ولغتنا، أى أنهما - الحق والصدق - لا يكونان إلا فى حدود معتقداتنا وفى حدود ما نقبله أو ما نرفضه، وفى حدود تعبيراتنا اللغوية أيضا. أما عن مدخل كواين وسيلرز إلى نظرية المعرفة فيتبين فى قولهما أن الصدق والمعرفة لا يمكن الحكم عليهما إلا من خلال المعايير التى يتخذها الباحثون فى أيامنا. وهذا المدخل ليس معناه - فى رأى رورتى - التقليل من المكانة الرفيعة للمعرفة البشرية أو من أهميتها، وليس معناه القول بأنها مقطوعة الصلة بالعالم كما يتصور البعض. فالواقع أنهما يريدان أن يقولا أى أى تبرير - وهو المعيار الذى يبحث فى الفلسفة التقليدية عن أساس عقلى متسق - لا يكون له معنى إلا بالإحالة إلى ما نوافق عليه أو ما نتقبله بالفعل، وأنه ليس هناك من سبيل للخروج من دائرة معتقداتنا أو لغتنا للبحث عن معيار آخر غير التماسك أو الاتساق. ومعنى هذا أنهما - أى كواين وسيلرز - لا يريدان للصدق أو المعرفة أن يكون لهما طابع أبدى، ولا أن

يؤسسا على أساس الاتساق فقط. وهنا تلعب المعتقدات دورا هاما لدى أصحاب هذا الاتجاه؛ فاتخاذنا معتقدا ما يعني تمسكنا بصدق هذا المعتقد، أي استعدادنا لأن نسلك وفقا له، بحيث تصبح كلمة العالم مرادفة لمجموع معتقداتنا الموثوق بها والتي تتألف منها خبراتنا، أي أن مجموعة معتقداتنا هي التي تعطينا العالم.

أضف إلى هذا أن نظرة ديفيدسون إلى اللغة تجعلنا نتحاشى تعيين اللغة (بمعنى إضفاء صورة عينية عليها) على طريقة التراث الديكارتي، وخاصة على طريقة التراث المثالي الذي قام على فلسفة كانط، وذلك لأن وجهة نظر ديفيدسون: «لا تجعلنا ننظر إلى اللغة كشيء ثالث بين الذات والموضوع، ولا كوسط نحاول فيه أن نكون صورا للواقع، وإنما تجعلها جزءا لا يتجزء من سلوك الجنس البشرى. ومن هذا المنطلق، يكون النطق بالجمل أو العبارات هو أحد التصرفات التي يقوم بها البشر لكي يتلاءموا مع بيئتهم. وفي هذا الصدد تعتبر فكرة ديوى عن اللغة كأداة فكرة صحيحة إلى حد بعيد. لكن هذا لا يفترض أن نفصل الاداة أو اللغة عن مستخدميها، بل يجعلنا نتساءل ونبحث فقط عن مدى كفايتها لتحقيق أغراضنا»(١٥).

لقد كان هجوم فيتجنشتين وسيلرز وكواين على التمييزات المختلفة بين فئات الجمل أو أصناف العبارات هو الاسهام الكبير للفلسفة التحليلية، كما كان تأكيدا للاصرار على كلية اللغة أو على الوجود الكلي للغة - وذلك على خلاف النزعة الأفلاطونية -، وهذا الاصرار هو الذي يميز البراجماتية، بل والفلسفة الأوربية الحديثة. ويورد رورتي بعض العبارات من نصوص الفلاسفة كأمثلة على هذا، منها قول هيدجر: «إن الكلام عن اللغة يكاد بالضرورة أن يجعل منها موضوعا، عندئذ تتلاشى حقيقة اللغة»، وعبارة بيرس التي ينص فيها على أن: «الإنسان يصنع الكلمة، والكلمة لا تعني إلا ما أراد الإنسان أن يقصده بها، وذلك فحسب بالنسبة لإنسان آخر. ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يفكر إلا بواسطة كلمات أو من خلال رموز أخرى، فإن هذه الكلمات أو الرموز يمكن أن تستدير إليه وتقول: إنك لا تعني شيئا لم نعلمك إياه، وذلك فحسب بقدر ما توجه كلمة تعبر عن تفكيرك.. إن الكلمة أو العلامة التي يستخدمها الإنسان هي الإنسان نفسه... وهكذا فإن لغتي هي المجموع الكلي لذاتي، ذلك لأن الإنسان هو الفكر». وربما يلخص نص بيرس هذا مجمل

فلسفته البراجماتية التى تقوم على أن الدلالة العقلية للفظ أو العبارة تكمن فى أثرها فى السلوك. ثم يورد رورتى نص دريدا الذى يقول فيه: «إن بيرس يتوغل بعيدا فى الاتجاه الذى وصفته بأنه تفكيك لشارطية المعنى، وهو الذى يمكنه من حين لآخر أن يضع نهاية مؤكدة للإحالة من علامة إلى علامة». ويستشهد أيضا بنص من سيلرز عن: « أن النزعة الأسمية السيكولوجية - التى يترتب عليها كل وعى بالانواع والتشابهات والوقائع أى باختصار كل وعى بالكيانات المجردة، بل كل وعى بالجزئيات - هى مسألة لغوية». وقول فيتجنشتين: «فى اللغة وحدها يستطيع الإنسان أن يعنى شيئاً عن طريق شئ آخر» وقول جادامر أيضا: «أن الخبرة البشرية هى فى جوهرها خبرة لغوية[١٦]».

وجميع العبارات السابقة - فى رأى رورتى - لا يصح أن تجعلنا نتصور أن هناك شيئا جديدا ومثيرا قد تم اكتشافه عن اللغة بحيث يؤكد أنها أهم مما كان يعتقد من قبل. فهو يرى أن عبارات الفلاسفة السابقين قد اكتفت بإبداء ملاحظات سلبية، وأنهم يقولون أن كل المحاولات التى بذلت لتجاوز اللغة إلى شئ يمكن أن يؤسسها، أو شئ تعبر به عن نفسها أو تأمل فى أن تكون مكافئة له، ويقولون أن كل هذه المحاولات قد باءت بالفشل.

ويؤكد رورتى على أن «شمولية اللغة مسألة تتعلق باللغة التى تتحرك فى فراغات تسبب فيها فشل كل الفروض التى أخذت بنقط بداية طبيعية للتفكير، أى نقط بداية سابقة على الطريقة التى تتكلم بها ثقافة معينة ومستقلة عنها. ومن أمثال هذه الفروض والاقتراحات المرفوضة: الأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت، المعطيات الحسية عند التجريبيين، ومقولات الفهم الخالص عند كانط، وبناءات الوعى السابقة للغة وما أشبه ذلك»[١٧]. فالفلسفة التحليلية - إذن - تمثل تحولا لغويا من جهة أنها ساعدت على طرح أسئلة كانطية بدون أن تتكلم بلغة كانط عن التجربة ولا عن الوعى، أى أن فلسفة التحليل اللغوى قد استطاعت أن تتجاوز الكانطية وتتبنى توجها طبيعيا وسلوكيا فى اللغة. وهذا الاتجاه أو التوجه قد أدى بها إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها رد الفعل الذى تمثل فى فلسفة نيتشه وهيدجر. وهكذا تنتهى الفلسفة إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها تراث نيتشه وهيدجر ودريدا الذى يبدأ بنقد النزعة

الأفلاطونية وينتهى بنقد الفلسفة ذاتها. بمعنى آخر، إن حصيلة الفلسفة التحليلية التى تخطت النزعة الوضعية المنطقية تشبه الحصيلة التى انتهى إليها تراث نيتشه وهيدجر ودريدا، مما يعنى أن كلا التراثين (التحليلى والأوربى) يوجدان الآن فى مرحلة الشك فى وضعهما، وكلاهما يعيش حائرا بين ماض مرفوض ومستقبل غامض لفكر ما بعد الفلسفة.

هكذا يكون رورتى قد وضعنا فى مأزق شديد بعد أن رسم صورة قاتمة للفلسفة فى نهايات القرن العشرين؛ فبعد أن بخس المشكلات الفلسفية قدرها، أصبح هناك نوع من الفراغ فى المشهد الثقافى الذى اختفت منه الفلسفة كنظام معرفى وانطفأت وخبت شعلتها بالطريقة التى خبا بها اللاهوت. وإذا كان هذا هو تصور رورتى لوضع الفلسفة فى الثقافة، فما هو تصوره لثقافة ما بعد الفلسفة؟ هل ينتج عن هذا ثقافة لا عقلانية بعد أن فقدت الفلسفة زعمها التقليدى بأنها علمية؟ هل ستتحول الفلسفة إلى مجرد تاريخ يقوم المشتغلون بالفلسفة بتدريسه فى قاعات الدرس فى أعداد قليلة من أقسام الفلسفة؟ أم ستتحول الفلسفة إلى نوع من فلسفة اللغة، خاصة وأن البراجماتية التى ينتمى إليها رورتى تؤمن بأن المشكلات الفلسفية نشأت فى الأساس من فكرة كلية وجود اللغة التى أدت إلى عدم قدرتنا على معرفة أن هذه المشكلات الفلسفية نشأت على وجه التحديد من أن اللغة غير ملائمة للوقائع؟ وإذا كان هذا صحيحا فهل قامت البراجماتية على سوء فهم للعلاقة بين اللغة والعالم؟

ثقافة ما بعد الفلسفة:

١) دور الفلسفة فى الفكر المعاصر:

أراد رورتى من نقده للفلسفة التقليدية أن يتخلص من الحصار الديكارتى الذى طوق تاريخ الفلسفة والذى يتلخص فى عبارة إما/ أو التى عبرت عن الثنائية التى اتسم بها العصر الديكارتى والعصور التالية له، ووضعت الانسان أمام خيارين لا بديل لهما؛ إما أن يسلم بوجود أسس ثابتة أو أن يواجه بالفوضى العقلية. لذلك كان هدف رورتى من نقده للتراث الفلسفى هو أن يحرره من هذه الثنائية، بحيث نحتاج - لكى نفهم الأمور التى أراد لنا ديكارت أن نفهمها - نحتاج أن «نتحول إلى الخارج بدلا من الداخل، وأن نتجه إلى السياق الاجتماعى للتبرير (justification)

العقلى أكثر مما نتجه إلى تمثلات داخلية وتشجع على اتخاذ هذا الموقف تطورات فلسفية ظهرت فى العقود الحديثة للقرن العشرين، ومن أهمها المحاولات التى ظهرت عند فيتجنشتين فى بحوثه المنطقية وعند كون فى بنية الثورات العلمية»(١٨) فإذا ما أخذنا فى الاعتبار رأى هذا الأخير - أعنى توماس كون - فى أن كل ثورة علمية لابد أن يصاحبها نموذج ارشادى مغاير للمعرفة العلمية السابقة على هذه الثورة، فإنه يترتب على هذا - وطبقا لما يعنيه رورتى - أنه ليس هناك نظام معرفى تأسيسى واحد تتمركز حوله الثقافة فى أى مجتمع ويهيمن على كل تجلياتها؛ لا الفلسفة ولا التاريخ ولا العلم ولا أى نظام آخر، فليس هناك جزء من الثقافة أكثر تميزا من الأجزاء الأخرى، بما يعنى أن كل فترة زمنية لها نموذج ارشادى مخالف للفترة السابقة عليها، وأنه ليست هناك أسس أبدية وثابتة تفرضها الفلسفة على الثقافة. وهذا النموذج الارشادى المتغير يفرضه السياق الاجتماعى والاعتقادات والممارسات الاجتماعية واللغوية فى كل فترة تاريخية.

قد يفهم مما سبق أنه من الممكن أن تتشكل الثقافة فى أى مجتمع معاصر بدون فلسفة. وإذا كان يصعب علينا أن نتخيل المشهد الثقافى بدون فلسفة، فإنه من الصعب أيضا أن نتخيل ما يمكن أن تكون عليه الفلسفة بدون الابستمولوجيا التى وجه رورتى لها سهام النقد، كما يصعب أيضا أن نصف نشاطا ما بأنه فلسفى ما لم يتضمن طريقة أو منهجا للمعرفة. إذن فما هو تصور رورتى للدور الذى يمكن أن تلعبه الفلسفة فى الثقافة المعاصرة؟

ربما كانت نقطة البداية عنده هى التخلى عن الفكرة الأساسية فى الفلسفة التقليدية، وهى أن للإنسان جوهرا تنعكس على مرآته بدقة كل معرفتنا عن العالم الخارجى: «علينا أن نخلص خطابنا تماما من كل الاستعارات البصرية، وبخاصة الاستعارات التى تعكس شيئا داخليا أو خارجيا»(١٩). ولكن التخلى عن فكرة المرآة يؤدى إلى التخلى عن الفلسفة بوصفها نظاما معرفيا، مما يترتب عليه التخلى أيضا عن فكرة الفلسفة المتمركزة حول الابستمولوجيا، ولذلك تكون «السلوكية المعرفية» التى يقول بها رورتى ضد فكرة «الكيانات العقلية» أو العمليات السيكولوجية، وضد الصورة التى تؤكد أن للإنسان ملكات أسمى، وهى الصورة التى اشترك فى تكوينها

كل من ديكارت ولوك. ولكن آثار هذه الصورة تم محوها في رأى رورتي من قبل عدد من الفلاسفة مثل ديوى واريل وأوستن وفيتجنشتين وسيلرز وكواين. ومن ثم تكون «السلوكية المعرفية» هي رد الفعل على نظرية المعرفة التي حصرت نفسها في إطار أسس ثابتة وتمثلات عقلية (فلكي نكون عقلانيين وابستمولوجيين لابد أن نبحث عن أسس مشتركة ومتفق عليها بيننا وبين الكائنات البشرية الأخرى) ويفترض رورتي أن سيلرز وكواين على وجه التحديد «جعلانا نملك نوعا جديدا وأفضل من الابستمولوجيا السلوكية، ولكن بعد التخلي عن الابستمولوجيا التأسيسية بدا هناك نوع من الفراغ بحاجة إلى أن يملأ»[٢٠].

كان من الطبيعي أن تظهر بعض العلوم البديلة التي تحاول ملء هذا الفراغ. وقد كانت الهرمنيوطيقا أحد هذه العلوم. ويوضح رورتي أنها - أى الهرمنيوطيقا -: «ليست أسما لنظام معرفي، ولا هي منهج يحقق نوعا من النتائج التي فشلت الابستمولوجيا في تحقيقها، ولا هي برنامج للبحث، ولكنها على العكس من ذلك تعبير عن الأمل الذى خلفه الفضاء الثقافي ولا تملأه الابستمولوجيا»[٢١] وهذا هو الذى أكده جادامر أيضا في كتابه «الحقيقة والمنهج» حيث قال أنها - أى الهرمنيوطيقا -: «ليست منهجية للعلوم الإنسانية، بل محاولة لفهم ما هي العلوم الإنسانية على حقيقتها وما وراء وعيها الذاتي بشكل منهجي، وماذا يربط هذه العلوم بتجربتنا في العالم»[٢٢] وإذا كان تاريخ الفلسفة قد تشكل من خلال البحث عن القياسية أو المعيارية، وهي التي تبلورت في الفلسفة الحديثة وميزت الابستمولوجيا، فإن رورتي برفضه لهذا التراث ولكل ما هو قياسي لا يفهم الهرمنيوطيقا بوصفها منهجا جديدا أو نظاما معرفيا أو وسيلة جديدة لتحقيق القياسية.

يعيب رورتي على الفلاسفة التقليديين هروبهم من التاريخ، بمعنى أنه يعيب عليهم تناولهم للمشكلات الفلسفية من منظور غير تاريخي، ويأخذ عليهم رؤيتهم للعالم «من منظور الأبدية» على حد تعبير اسبينوزا، وينظر للمشكلات الفلسفية من منظور زماني تاريخي متغير. إنه لا يريد إيجاد بديل للنظم المعرفية الابستمولوجية - على الرغم من أنه لا ينكر الدور الهام الذى قامت به الابستمولوجيا في التقدم العلمي وفي المشهد الثقافي في الفلسفة الأوربية - بل يريد تحويلا أو تغييرا في اتجاه

الفلسفة ذاتها فى الفكر المعاصر. إن ما «يريد رورتى أن يقوله لنا هو أن تاريخ الفلسفة، مثله مثل كل ثقافة، هو سلسلة من المصادفات أو العرضيات، هو تاريخ نشأة وزوال ألعاب اللغة المختلفة وأشكال الحياة»(٢٣) كما أن فهمه للفلسفة يسقط الفكرة الأساسية التى تزعم أن الفلاسفة هم الصفوة العارفة بأشياء لا يعرفها غيرهم من البشر، أى أنه يسقط زعم الفلاسفة بأنهم ملاك الحقيقة.

والواقع أن رورتى يقسم الفلاسفة إلى قسمين: فلاسفة نسقيين، وهم الذين يزخر بهم تاريخ الفلسفة، وفلاسفة يطلق عليهم اسم فلاسفة الهداية. وهو يفضل استخدام هذه الكلمة عن كلمة التربية education التى يجدها شديدة التسطح، وعن كلمة Bildung (التى تعنى التثقيف أو التكوين) التى تبدو شديدة الغرابة: «سوف استخدم كلمة edification (الهداية أو الارشاد) لكى تعبر عن مشروع إيجاد طرق أفضل وأكثر جدة وأكثر تشويقا وأكثر نفعا فى الكلام speaking. إن محاولة الارشاد لانفسنا وللآخرين ربما تساعدنا بالمعنى الهرمنيوطيقى أو التأويلى على إقامة روابط بين ثقافتنا وثقافة أخرى غريبة، أو بينها وبين مرحلة تاريخية معينة، أو فى محاولة إقامة صلة بين نظامنا نحن (فى القول والتفكير) وبين نظام آخر يبدو أنه يترسم أهدافا أو غايات بعيدة بلغة غير مألوفة»(٢٤) أعود فأقول أن هؤلاء الفلاسفة الهداة أخذوا على عاتقهم الشك فى الفلسفة القائمة على القواعد القياسية، ومن هؤلاء الفلاسفة ديوى وفيتجنشتين وهيدجر الذين يعتبرهم رورتى من أعظم فلاسفة القرن العشرين: «فى عصرنا ثلاثة من كبار المفكرين الهداة edifying هم ديوى وفيتجنشتين وهيدجر، لقد بذلوا أقصى جهدهم لكى يجعلوا من الصعب علينا أن نعتبر فكرهم تعبيرا عن المشكلات الفلسفية التقليدية، وأن نتصور خطأ أنهم يقيمون اقتراحات بنائية للفلسفة»(٢٥).

ومحاولة الهداية أو الارشاد لانفسنا يمكن أيضا أن تقوم على فعل لغوى يبدع أهدافا جديدة وكلمات جديدة وأنظمة جديدة مخالفة لما هو متبع فى المنهج التأويلى، أى محاولة تفسير كل ما يحيط بنا وما هو مألوف لنا من خلال المصطلحات غير المألوفة لابتكاراتنا أو ابداعاتنا الجديدة. وفى الحالتين (أى فى حالة الموافقة أو المخالفة مع المنهج التأويلى) تقوم هذه العملية بالهداية أو الارشاد بغير أن تكون انشائية؛ على

الأقل إذا كان المقصود بما هو انشائى أو بنائى هو ذلك النوع من التعاون لانجاز برامج بحثية على نحو ما يتم فى الخطاب العادى أو الكلام العادى. ذلك لأن الخطاب الارشادى يفترض فيه أن يكون غير مألوف وأن يأخذنا بعيدا عن ذواتنا القديمة بفضل ما فيه من غرابة شديدة، وأن يساعدنا على ان نصبح كائنات جديدة. فإذا كان الفلاسفة النسقيون العظام - شأنهم شأن العلماء العظام - يبنون نظمهم من أجل الأبدية، فإن الفلاسفة الهداة يقومون بالهدم أو يمارسون عمليات الهدم لصالح جيلهم الحاضر، وهم يفزعون من تصور أن لغتهم يمكن أن تصبح مؤسسية أو أن كتاباتهم يمكن أن تقاس على الكتابات التراثية: «إن الفلاسفة النسقيين العظام هم فلاسفة انشائيون ويقدمون حججا وبراهين، أما الفلاسفة الهداة العظام فهم فلاسفة رد فعل ويقدمون ألوانا من السخرية والتهكم ومن الحكم الموجزة، وهم يعلمون أن أعمالهم ليست أبدية، وأنها قد تنتهى بانتهاء العصر الذى كانوا يقاومونه. أنهم يبدون وكأنهم يتعمدون أن يكونوا فرعيين أو هامشيين ومختلفين عن الفلاسفة النسقيين العظام الذين يبنون للأبدية. انهم - أى الفلاسفة الهداة - يهدمون من أجل جيلهم الذى يعيشون فيه ولا يهدفون كما يفعل الفلاسفة النسقيون أن يضعوا فلسفاتهم على طريق العلم المأمون. انهم يريدون أن يفتحوا كل السبل أمام الاحساس بالدهشة الذى يستطيع الشعراء فى بعض الاحيان أن يحدثوه. وهى الدهشة أو العجب من أن هناك شيئا جديدا تحت الشمس، شئ ليس مجرد تمثيل دقيق لما كان موجودا من قبل، شئ لا يمكن تفسيره ولا يكاد يوصف وصفا دقيقا»(٢٦).

لم يقرر الفلاسفة الهداة الذين يمجدهم رورتى حقائق نهائية، ولم يسيروا فى الفلسفة على طريق العلم الموضوعى المأمون. قد يفهم من هذا أن رورتى ضد الحقيقة الموضوعية، وربما يكون هذا صحيحا إلى حد كبير، ولكن لابد من توضيح أنه - شأنه شأن بعض الفلاسفة الوجوديين - ليس ضد الحقيقة الموضوعية كما هى فى العلوم الطبيعية وفى التاريخ، ولكنه يقر بأنها طريقة واحدة من بين طرق أخرى عديدة يمكن أن توصلنا إلى وصف أنفسنا، وإن كان من الممكن أن تخدعنا وتحول دون اتمام عملية الهداية أو الارشاد. وتعود أهمية الرأى الذى يقر بأننا لا نملك

ماهية ثابتة إلى أنه «يسمح لنا بأن ننظر إلى أوصافنا لانفسنا كما نجدها فى واحد من العلوم الطبيعية أو فيها مجتمعه، كما يسمح لنا بأن نعتبر هذه الأوصاف متكافئة مع الأوصاف البديلة المتعددة التى يقدمها الشعراء والروائيون وعلماء النفس التحليلى والنحاتون وعلماء الانثروبولوجيا والمتصوفة. والخلاصة أن هذه الأوصاف أو التمثلات لا يصح أن نعتبرها تمثلات تفوق غيرها بحجة أن العلوم يتم الإجماع فيها أكثر مما يتم فى الفنون والآداب، فالواقع أنها مجرد أوصاف ضمن رصيد كبير من الأوصاف الذاتية الممكنة»[٢٧].

بهذا المعنى السابق يجب أن ننظر إلى الفلسفة الارشادية باعتبارها حبا للحكمة ودعوة للحوار أو «محاولة للحيلولة دون تحول الحوار إلى بحث. إن الفلاسفة الهداة لا يمكنهم أن ينهوا الفلسفة، ولكنهم يساعدون على منعها من أن تسير على طريق العلم الموضوعى والنهائى»[٢٨] بهذا المعنى يدخل الفلاسفة الهداة فى محادثة، وينظرون للفلسفة على أنها حكمة عملية ضرورية للمشاركة فى الحوار ولا يقرون حقائق نهائية ثابتة. وهذا هو ما يعنيه رورتى على وجه التحديد، فإذا نظرنا إلى عملية المعرفة لا بأعتبارها تحصيلا لماهية يمكن أن يصفها العلماء أو الفلاسفة، «فإننا نكون قد وضعنا انفسنا بذلك على طريق النظر إلى الحوار أو المحادثة باعتبارها السياق النهائى الذى يمكن أن تفهم المعرفة من خلاله. ومن ثم يتحول اهتمامنا من التركيز على العلاقة بين البشر والموضوعات التى يبحثونها إلى التركيز على العلاقة القائمة بين المعايير المختلفة للتبرير، ومن ثم إلى التغيرات الفعلية التى تعترى هذه المعايير التى تصنع التاريخ العقلى»[٢٩].

ومع ذلك فإن التقابل بين الرغبة فى الهداية (التى هى هدف فلاسفة رورتى المفضلين) والرغبة فى الحقيقة (التى هى هدف الفلاسفة النسقيين) لا يعد فى رأى رورتى – وهو الرأى الذى يتفق فيه مع جادامر – تعبيرا عن توتر يحتاج إلى حل أو توفيق. وإذا كان هناك ثمة صراع بين الضدين فهو صراع بين النظرة الأفلاطونية – الأرسطية التى ترى الطريق الوحيد للهداية (إلى الحقيقة) هو أن نعرف ما يوجد فى الخارج، أى نعكس الوقائع بدقة ونحقق ماهيتنا عن طريق معرفة الماهيات، وبين وجهة النظر التى ترى أن البحث عن الحقيقة هو أحد الطرق الكثيرة التى يمكن أن

توجهنا وترشدنا. ويرى رورتى أن جادامر كان محقا عندما أشاد بنجاح هيدجر فى استخلاص طريقة هى البحث عن المعرفة الموضوعية (التى بدأها الأغريق واستخدموا فيها الرياضيات كنموذج) باعتباره مشروعا بشريا من بين مشاريع أخرى كثيرة.

هكذا يفترض رورتى - كسائر البراجماتيين - أنه لا يجب السؤال عن طبيعة الحقيقة أو الخير أو الدخول فى مثل هذه الموضوعات الغامضة. إنه يريد تغيير موضوع الفلسفة، وبمعنى أكثر دقة يريد أن تنفتح الفلسفة على ميادين ونظم أخرى غير فلسفية. ولكن ليس معنى هذا أنه يطالب الفلاسفة بأن يتخلوا عن صرامة التفكير أو دقته، بل أن اتساع دائرة الفلسفة بالتفاعل مع الأنظمة والميادين الأخرى ومع علوم أخرى مختلفة، سيجعلها تؤسس علاقة حميمة بين الفكر والحياة وخلق نوع من التوازن بينهما يساعد على إيجاد أفضل الطرق للتعامل مع التجربة، بحيث يكون للنشاط العقلى نتائج عملية متصلة بالسلوك. من هنا كان هجومه (أى رورتى) على البعد الابستمولوجى للتفكير الفلسفى الذى تجاهل الأبعاد الأخرى لمظاهر التجربة الإنسانية. وعندما تتخلى الفلسفة عن انشغالها التقليدى بالبحث عن الحقيقة وتهدم مفرداتها البالية القديمة التى لم تعد تخدم الحاضر، عندئذ سيبرز الدور الجديد للفلسفة الذى يتلخص فى اختراع نظريات ومفردات جديدة، وهو دور ليس مقصورا على الفلاسفة وحدهم، بل من الممكن أن يشارك فيه باحثون من ميادين ونظم أخرى. والسؤال الآن: ما هى سمات الدور الجديد للفلسفة كما يتصوره رورتى؟ وما هى علاقة هذا الدور الجديد بالواقع؟

٢) دور اللغة فى الفلسفة المعاصرة:

يربط رورتى بين الدور الجديد للفلسفة فى الفكر المعاصر وبين اللغة، وهو فى رأيه هذا يساير الاتجاه إلى فلسفة اللغة الذى ساد جل الفلسفات المعاصرة، والذى لا يرى أهمية ولا قيمة لأى موضوع فلسفى سوى فلسفة اللغة بما تتضمنه من البحث فى مشكلات لغوية ونحوية تهم علماء اللغة، ومشكلات فلسفية تهتم بوضع نظريات فى المعنى. ويؤكد رورتى أن التحرر من أسر الفلسفة التراثية يساعدنا إلى حد كبير على إدراك دور الفلسفة فى التعامل اللغوى أو التخاطب مع الجنس البشرى؛ فالتغير التاريخى يأتى بواقع جديد يصاحبه معرفة جديدة بمفردات جديدة. ولا يتم هذا على

مستوى الظروف التاريخية والاجتماعية للمجتمع البشرى فحسب، بل على مستوى المجتمع العلمى أيضا؛ فالاكتشافات العلمية الجديدة لا يتم شرحها بمفردات نظريات سابقة، بل تستحدث مفردات جديدة كتلك المفردات التى فرضتها النظريات العلمية الحديثة - مثل الذرة، الجزئ.. الخ- لأن الحقائق الجديدة ولدت أوصافا ونظريات جديدة. من هنا تأتى أهمية اللغة المصاحبة لنمو المعرفة، مما يترتب عليه أن التغيرات الجديدة يصحبها تغير لغوى، بل أن هذه التغيرات هى التى توسع آفاق المعرفة. ومن هنا فإن اللغة تؤدى دورا هاما فى ثقافة ما بعد الفلسفة.

والواقع إن ما يسمى بالتحول اللغوى فى الفلسفة جاء على أيدى العديد من الفلاسفة. فقد ظهرت بوادره الأولى عند بيرس فى نظريته عن العلامات، ثم كان فيتجنشتين هو نقطة التحول والمنعطف الجديد فى الفلسفة المعاصرة عندما رد الفكر إلى اللغة ورد العالم الخارجى إلى وقائع، وسار فى اتجاه التحول اللغوى الذى تابعه بعد ذلك رايل وأوستن. وقد كان لفتجنشتين - فى فلسفته المتأخرة - تأثير كبير على الفكرة الأساسية عند رورتى التى تدور حول ربط الفكر بالحياة أو الواقع عن طريق اللغة؛ فهذه الأخيرة - أى اللغة - تساعدنا على التلاؤم أو التوافق مع العالم عن طريق الاستخدام الناجح لها. وهذا هو الدور الجديد الذى على الفلسفة أن تضطلع به فى الفكر المعاصر. كما كان الاتجاه السلوكى فى فهم فيتجشتين للغة ووظيفتها الذى تبينه هذه العبارة: «اننا فى الواقع نفعل أشياء كثيرة بالجمل التى نقولها»(٣٠) أقول كان لهذا الاتجاه السلوكى أثره على رورتى عندما أكد على المكانة التى تحتلها اللغة فى الفكر المعاصر وكيف تتحول إلى ما يمكن أن نسميه بالسلوكية اللغوية. لقد كان فيتجشتين هو أحد الفلاسفة الذين ساعدوا رورتى على السير فى هذا الاتجاه؛ فتقرير فيتجشتين عن كيفية حصولنا على الكلمات الدالة على الألوان تشير إلى طريقة أخرى فى وصف علاقتنا بالواقع. إنه يرى أن معرفتنا بالألوان تتجلى فى السلوك الذى نقوم به تجاه الألوان، وجزء من هذا السلوك لغوى، أى أنه يقوم على تحديد الألوان وتصنيفها والقدرة على التقاط الأشكال الملونة والإشارة إليها بشكل صحيح. ورؤيتنا للألوان بشكل واقعى تتجلى فى الأداء الناجح للأنشطة مصحوبة بالكلمات الملائمة. وهذا هو السبب الذى جعل فيتجشتين يقول بصورة

حادة إن الإجابة الصحيحة على السؤال كيف تعرف أن هذا اللون أحمر؟ هي أنني تعلمت اللغة الانجليزية[٣١]. والمغزى من هذه العبارة السابقة هو أن اللغة هي المرجع والمدخل الذى نثق به للولوج إلى الواقع، وعندما نقول أن الواقع هو ذلك الذى نعتمد عليه أو نثق به، فإننا بهذا القول نعترف بأننا نؤدى الوظيفة اللغوية بشكل صحيح؛ فكينونة العالم الواقعى أو واقعية العالم تتكشف من خلال الاستخدام الناجح للغة.

ويؤكد رورتى وجه نظر فيتجشتين التى يقرر فيها اننا لا نستطيع أبدا أن نهرب من متاهة اللغة فيقول: «أن العالم هناك فى الخارج، أما أوصافنا للعالم فليست كذلك – لأن العالم لا يتكلم، ولكننا نفعل ذلك»[٣٢] يفهم من هذه العبارة أن أوصاف العالم ليست سوى سلوك لغوى نقوم نحن به. وربما كان هدف رورتى من هذه العبارة هو معارضته لكل محاولة للربط بين أى تعبير لغوى أو أية فكرة وبين شيئ آخر غير لغوى فى إطار نظرية الصدق أو التطابق المزعومة. فنحن لا نستطيع – فى رأيه – أن نتبين ما تحيل إليه عبارة أو فكرة أو مفهوم إلا من خلال تعبير لغوى آخر، وليس ثمة سبيل آخر يجعل الفكر يتلمس الواقع: «إن القول بأن الحقيقة أو الصدق ليست فى الخارج هو القول ببساطة أنه حيث لا توجد عبارات لغوية فلا توجد حقيقة، وأن العبارات هى عناصر مكونة للغة البشرية، وأن اللغات البشرية هى إبداعات بشرية»[٣٣] إن العبارات الصادقة ليست مجرد إحالات إلى شيئ وراءها، وإنما هى تعرض علينا الواقع الذى يتكون منه نسيج تجربتنا، فهى لا تعطينا شكل أو صورة الواقع، وإنما تمدنا كذلك بجوهر هذا الواقع. بهذا المعنى تربط اللغة بين التجربة البشرية والواقع. وبمعنى أكثر وضوحا إن علاقة اللغة بالواقع تعبر فى الحقيقة عن معتقداتنا وآمالنا ورغباتنا وخبراتنا فى هذا الواقع.

إن اللغة – كما يقر بهذا فيتجنشتين وأوستن – ليست مجرد لغة فقط، لأن الممارسات اللغوية هى ظواهر جوهرية فى حياتنا تمدنا بمعتقدات صادقة نوجه سلوكنا وفقا لها. فمن المعروف أن الاعتقاد – إذا ما استبعدنا المدلول الدينى لهذه الكلمة – هو اقتناع الإنسان بفكرة أو معتقد أو قضية ما لأسباب يراها المعتقد بهذه الفكرة مبررة ومقبولة لديه حتى لو لم تكن كذلك بالنسبة للآخرين، ويدفعه هذا

الاعتقاد إلى السلوك وفقا له. بمعنى آخر إن إيماننا بصدق معتقداتنا يحرك سلوكنا ويعطى لحياتنا معنى، وبذلك تصبح المعرفة جزء من العملية السلوكية وليست مسألة ميتافيزيقية. والاعتقاد فى صدق القضايا اللغوية يقوم إلى حد كبير على الاتفاق الجمعى على معانى الكلمات. فالكلمة الدالة على لون من الألوان أو عضو من أعضاء الجسد، لا تفهم إلا فى ضوء اتفاق مجتمع لغوى ما على معنى محدد لها، وترتيب حياته وسلوكه وفقا لذلك. معنى هذا أن اللغة أيضا - مثلها مثل كل الإبداعات البشرية - هى نتاج الزمن والتغير، لم تظهر اللغة لتتلاءم مع بناءات سابقة الوجود، بل يمكننا أن نقول: «أن اللغات أيضا عرضية contingent بمعنى أن العلاقة التى تربط بين الأصوات والعلامات التى يصنعها مستخدمو اللغة وما يصاحب هذه الاستخدامات - هى مخترعة وغير طبيعية non-natural، أى أن الصوت المستخدم لكى يشير إلى الماء - على سبيل المثال - هو صوت اعتباطى arbitrary، وهذا الصوت وليس صوتا آخر قد تم تداوله فى هذا المجتمع. وربما يكون هذا الصوت مختلفا فى مجتمع لغوى آخر، وهو فى حقيقة الأمر مختلف، حتى على الرغم من أنه يشير إلى نفس الجسم وهو الماء»(٣٤).

أصبحت المعرفة عند رورتى - مثله فى ذلك مثل سائر البراجماتيين الذين يعد امتداد لهم - خبرة حيوية نافعة تعرفنا بأنفسنا والواقع من حولنا. ولذلك فهو لا يفهم العالم بوصفه مجموعة من المعانى التى لها وجود مسبق والتى تكتشف من خلال الفكر، لأنه يريد أن يفسح المجال للاكتشافات والمعارف الجديدة والمساهمات الخلاقة من خلال الاستعارات والنظريات الجديدة. فنحن لا نجد العالم سلسلة من الظواهر التى نعبر عنها باللغة، وإنما نحن الذين نصنع العالم من خلال اللغة؛ وما تمسك به اللغة ليس شيئا وهميا، لأن الاستخدام اللغوى الناجح يقاس بإضفاء الواقعية والموضوعية على خبراتنا. وبهذا المعنى تكون الظواهر التى نتلاءم معها والتى تنعكس فى سلوكنا قد أحسن صنعها أو إبداعها عندما نجد طريقنا فى العالم ونفهم كل ما يحيط بنا. بذلك يفهم رورتى اللغة فهما براجماتيا وسلوكيا مجاريا فى ذلك ديوى وفيتجنشتين، حيث أصبحت اللغة عندهما صورة من الحياة يطورها الإنسان وفق أغراضه ونشاطه الحيوى. وتكشف اللغة أيضا - كما نرى عند فيتجنشتين - عن

تشكيلات لغوية لألعاب متنوعة تستخدم فيها الكلمات والجمل استخدامات تفرض عليها معانيها بحيث يتغير هذا المعنى إذا ما اختلفت اللعبة التى ترد فيها: «هناك عدد لا يحصى من الأنواع المختلفة لاستخدام ما نسميه «بالرموز» أو «الكلمات» أو «الجمل» . وهذه الكثرة المتنوعة ليست ثابتة بحيث نعرفها مرة واحدة وإلى الأبد، بل يمكننا القول بأن هناك أنماطا جديدة للغة، وألعابا - لغوية جديدة تستحدث، بينما يكون قد توقف استخدام أنماط وألعاب - لغوية أخرى أصبحت مهملة وفى عداد النسيان»(٣٥).

إن محاولة رورتى التى تتبعناها فيما سبق للتخلص من الصور المرآوية فى تاريخ الفلسفة أو من فكرة المعرفة كمرآة جعلته يستخدم كلمة التلاؤم أو التوافق مصحوبة بحرف الجر «مع» coping with التى لا يقصد بها التلاؤم مع شيئ محدد بل التلاؤم المفتوح على إمكانات كثيرة كالتلاؤم أو التوافق مع النفس ومع الآخر، ومع المشكلات، أو مع التجربة والعالم. وربما يكون الهدف من فكرة «المعية» - التى تحمل دلالات الانصار أو الاندماج أو الارتباط المباشر بالموضوع - هو تجنب التفرقة الثنائية الشهيرة فى تاريخ الفلسفة بين الذات والموضوع، والعارف والمعروف، والظاهرة والشيئ فى ذاته. وعملية التلاؤم مع غير المألوف مهمة شاقة وعسيرة تتطلب منا استحداث أدوات ومفردات جديدة، ونماذج ارشادية جديدة، واستعارات جديدة، ونظريات واعتقادات لم يفسح لها المجال بعد. ويعتبر رورتى أن الكتابة هى أحد العوامل الأساسية التى تساعدنا على التلاؤم، وإن كان يرفض تصنيف الكتابة إلى أجناس مختلفة (أدبية أو فلسفية..الخ) وينظر إلى كل كتابة إبداعية على أساس أنها نوع من الأدب بما فى ذلك الأعمال الفلسفية، وربما تكون حجته فى هذا هى اختفاء الحدود الفاصلة بين النظم المعرفية فى عصرنا، وتداخل هذه النظم فى بعضها البعض يقلل من شأن التصنيف الحاد لأجناس الكتابة. وسواء اتفقنا أو اختلفنا معه فى الرأى المثير للجدل والخلاف، فإن الكتابة هى أحد أشكال الإبداع البشرى التى تساهم بشكل فعال فى عملية تلاؤم الإنسان أو توافقه مع نفسه ومع العالم والتجربة.

٣) استبدال إبداع - الذات بالوعى - الذاتى:

يتضح من كل ما سبق رفض رورتى للمعرفة التقليدية التى تتم بين ذات عارفة

،موضوع المعرفة. بل وذهابه إلى أبعد من هذا عندما وصف الوعى - الذاتى فى التراث الديكارتى بأنه نوع من خداع – الذات. وإذا كان الأمر كذلك، فلابد أن يثور السؤال. كيف يمكن اذن معرفة الذات؟ إنها فى رأى رورتى معرفة تتم عن طريق إبداع – الذات ولكن كـيف يمكن أن يكون إبداع – الذات نوعـا من المعرفة؟ وما الهدف منها؟ وكيف تتم؟

يتفق رورتى مع فرويد فى اقتناعه بأن الإبداع – الذاتى هو الذى يميز الكائنات البشرية عن غيرها من الكائنات الأخرى، كما يتفق معه أيضا فى إعطائه العوامل العرضية أهمية خاصة فى عملية إبداع – الذات. إن صنع أو إبداع – الذات هو صراع إنسانى هدفه تدبير وسيلة للوجود وإضفاء المعنى والقيمة عليه. فالإنسان ليس جوهرا أو ماهية ثابتة سابقة التجهيز، بل إن «حياة الإنسان تشبه قصيدة غير منتهية»[٣٦] كما أن شبكة اعتقاداته ورغباته وآماله وطموحاته لا يمكن أن تكون مسيرة مكتملة بشكل نهائى. إن اعتقادات ورغبات ومصالح وسلوك الكائنات البشرية تسمح بالتغيرات والتقلبات التى لا يمكن التنبؤ بها، فكما «أن معرفتنا عن العالم تتغير فى ضوء الاسهامات العرضية للغتنا المتغيرة، كذلك يتغير مفهومنا عن أنفسنا»[٣٧]. وليست الذات الإنسانية مجموعة محكمة من الملكات – كما هى عند كانط – ولكنها تتشكل أيضا من العديد من العرضيات والمصادفات والمواقف غير المتوقعة أو المتنبأ بها. وهذه الصدفة أو هذه العرضية ليست على مستوى الكائنات البشرية فحسب، بل هى أيضا على مستوى العالم كما يؤكد وليم جيمس: «إن تشبثت بعالم كامل الصنع، فإنى لا أزال أعتقد أن عالما به صدفة أفضل وأحسن من عالم خال منها»[٣٨] لأن ما يستحق المعرفة هو ما ليس مكتملا وما يزال مفتوحا على الصدفة غير المتوقعة. وفى هذه الحالة يصعب أن نتصور وجود نموذج لكائنات بشرية ثابتة، وقد أسهم فرويد فى هدم هذه الصورة – أعنى صورة وجود شئ بشرى حقيقى معد مسبقا – عندما بين تأثير الخيال غير الواعى أو اللاشعورى والدور الذى يلعبه فى تشكيل الذات الإنسانية، هذا بالإضافة إلى الوعى والتفكير، إلى جانب ردود الأفعال غير المتنبأ بها للاوعى والجوانب الغريزية الغائرة فى الكائنات البشرية. الصدفة أو العرضية اذن تلعب دورا هاما فى عملية إبداع – الذات، والأفراد المبدعون فقط هو

الذين لديهم القدرة والمهارة الكافية للتعرف على - بل وتحديد - العرضيات والامساك بها وتحويلها إلى وقائع هامة «إذا امسكنا بالعرضيات الخاصة الحاسمة فى ماضينا فسوف نصبح قادرين على صنع شئ ذى شأن لأنفسنا، وإبداع ذوات حاضرة نستطيع أن نحترمها»[٣٩].

إن المصادفات والعرضيات تقتحم حياتنا، وبما أننا لا نستطيع التأثير فى مجرى هذه المصادفات فعلينا مواجهتها. وإذا كانت حياتنا فى بعض جوانبها محكومة بالصدفة التى لا يحكمها قانون، وفى بعضها الآخر بظروف سياسية وتاريخية مفروضة علينا، فإن «الكثير من الأحداث الهامة فى حياتنا تنبع من ردود أفعالنا لمواجهات عرضية مع أناس آخرين ومواقف غير متوقعة. فنحن نحدد أنفسنا فى مواجهة التحديات التى وضعتها فى طريقنا ظروف بشرية وغير بشرية، أو نحن نفشل فى مواجهتها. وهكذا تكون الشخصية الإنسانية شيئا يصنع، عملاً فنيا»[٤٠]. ولا مهرب لنا من أن نأخذ فى حسابنا المصادفات أو العرضيات والأخطار، بل والفروض التى تظهر فى حياتنا على غير توقع، وإذا كنا لا نستطيع أن نتجنب مثل هذه الأمور فإن مهمتنا هى الوعى بها ومواجهتها كما سبق القول.

لكن هل يملك جميع الناس هذا الوعى بعرضيات الحياة؟ حقيقة الأمر أن الأفراد الأقوياء فقط هم القادرون على إدراك مثل هذه العرضيات والإمساك بها لتساعدهم على إبداع ذواتهم، ومن هؤلاء - فى رأى رورتى - نيتشه والشعراء النوابغ الذين استطاعوا أن يحولوا حياتهم إلى إبداعات أدبية وأن يبدعوا استعارات وأوصافا جديدة ويحولونها من السياق الخاص إلى السياق العام: «إن التقدم الشعرى، والفنى، والفلسفى، والعلمى أو السياسى ينتج من الصدفة العرضية لهاجس خاص مع حاجة عامة»[٤١]. وعملية إبداع - الذات هى مهمة كل فرد وليست مقصورة فحسب على الشعراء الموهوبين الذين يملكون القدرة على خلق استعارات ومفردات جديدة. وإذا كنا قد أكدنا من قبل أن اللغة متغيرة وأنها نتاج الزمن والظروف التاريخية، فإنه يترتب على ذلك أن كل تغيير تاريخى يصاحبه تحول لغوى، وأن الاكتشافات غير المتوقعة تساعد على إيجاد مفردات جديدة حيث تصبح المفردات الموجودة بالفعل بالية وغير كافية. كما أن وضع نظريات جديدة يستدعى التغلغل فى

جوانب غير معروفة للظاهرة موضوع البحث، بحيث تنمو المعرفة من صراع المفردات الجديدة مع القديمة، وتنمو المعرفة وتتطور مع نمو وتطور الجنس البشرى.

بهذا المعنى السابق نكون نحن جميعا شعراء فى إبداع - الذات، ولكن بعضنا فقط هم الشعراء العظام، أى أن كلا منا يبدع ذاته بشكل مختلف. ومعنى هذا أن رأى رورتى فى الذات الإنسانية ليس رأيا نخبويا، أى أنه لا يتحدث عن نخبة أو صفوة من البشر لديهم مواهب أو قدرات خاصة لإبداع - الذات، وحديثة عن إبداع مفردات واستعارات جديدة ليس مقصورا على فئة الشعراء فحسب - باعتبارهم الفئة التى تربطها باللغة علاقة خاصة تساعدهم على إبداع مفردات واستعارات جديدة - بل إن كل الكائنات البشرية قادرة على إبداع استعارات جديدة فى ردود أفعالهم على عرضيات الحياة ومصادفات التجربة. ولذلك يؤكد رورتى أن ما يفعله الشعراء بكلماتهم، يمكن للآخرين أن يفعلوه بحياتهم، بزواجهم وأطفالهم، بتجارتهم، وحسابات أعمالهم وما يمتلكون فى بيوتهم، بالموسيقى التى يسمعونها، والرياضة التى يمارسونها أو يشاهدونها، والاشجار التى يمرون عليها فى طريقهم إلى العمل وأيضا فى كل نظرية علمية جديدة.. وهكذا.

لاشك أن كلمة إبداع تحمل مدلولا إيجابيا لدى السامع، فعندما نتحدث عن إبداع - الذات ينصرف الذهن إلى التفكير فى شيئ له قيمة، أو هدف ينطوى على شيئ خير. ولكن ليس هناك ضمان أن يتحرك إبداع - الذات دائما فى هذا الاتجاه، وهذا ما بينه رورتى فى تحليله للرواية اليوتوبية لجورج أورويل**** (١٩٨٤). وقد ألقى هذا التحليل[٤٢] الضوء على عملية إبداع أوبرين (أحد شخصيات الرواية) لذاته التى أثمرت كائنا يستمتع ويبتهج بقدرته على تدمير عقل (ونستون) بطل الرواية، وينتهى من هذا التحليل إلى أن التاريخ البشرى يكتظ بمثل هذه النماذج. هنا يأتى ما نسميه بالاعتبارات الأخلاقية فى عملية إبداع - الذات. فهل ينطوى هذا الإبداع على تلبية احتياجات ومصالح الذات المبدعة نفسها، أم لابد أن ينطوى اختيار فعل الإبداع على تلبية وتحقيق مصالح الآخرين أيضا؟ بمعنى آخر هل ما يختاره الفرد من أفعال يبدع من خلالها ذاته ويحقق الخير لنفسه تحقق بالضرورة الخير للآخرين؟ مرة أخرى ليس هناك ضمان لأن تسير العملية الإبداعية فى هذا الاتجاه؛ فما يختاره

الشخص لنفسه ليس من الضرورى أن يكون خيرا للآخرين، والعكس أيضا صحيح؛ أى أن ما يختاره الفرد ليحقق الخير لنفسه ليس بالضرورة ضارا بالآخرين. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ربما يكون شئ ما خيرا للفرد بدون أن يكون بالضرورة خيرا ولا شرا للآخرين، فهذه مسألة خلافية ولا يمكن حسمها بسهولة فى هذا المجال؛ ولكنها تؤكد أن الجانب الأخلاقى هو أحد الجوانب الهامة فى عملية إبداع - الذات، لأنها تحدد العلاقة النهائية بين الذات المبدعة والآخرين. كما أن هذه العلاقة أيضا تساهم من جانب آخر فى عملية الإبداع ذاتها؛ فعلى الرغم من أن الكائنات البشرية محكومة بوحدة طبيعية مشتركة (كالوحدة البيولوجية) إلا أنها تتسم بالتنوع الثقافى الهائل الذى يسمح بوجود سياقات اجتماعية مختلفة تساهم بشكل كبير فى إثراء عملية إبداع - الذات.

ولاشك أيضا أن عملية إبداع - الذات تنطوى فى النهاية على محاولات الذوات البشرية لصنع شئ ذى قيمة لأنفسهم ولإضفاء المعنى على وجودهم. ولكن ما هى الظروف التى يجب أن تتوفر لكى تؤتى هذه المحاولات ثمارها، ولكى تتم عملية صنع - الذات بصورة أفضل؟ إن عملية إبداع - الذات تستمد مادتها الأساسية من الظروف والأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية التى يعيش فيها الإنسان الذى ألقيت على عاتقه مهمة إبداع - ذاته. فإذا كانت هذه الظروف صارمة وتفرض قيودها الظالمة على مواطنيها فإن مثل هذه الظروف والنظم تجلب المعاناة على أفرادها، بينما نجد فى المقابل أن المجتمعات التى يسودها قيم كالحرية والتسامح والديمقراطية تفسح المجال للأفراد لإبداع - الذات بصورة أفضل. وتلعب الحرية دورا خاصا فى صنع - الذات، والحرية كما يقول رورتى هى «إدراك أو التعرف على العرضية Freedom as recognition of contingency»[٤٣] فلكى نستجيب لعرضيات الحياة علينا أن نحسب حساب القيود المفروضة علينا من قبل الظروف الاجتماعية والسياسية؛ فالتعصب السياسى والقيود الاجتماعية الصارمة تشكل عقبة فى طريق نمو وتطور الأفراد، وهى أحد العوائق التى تحول بين الفرد وبين إبداع - ذاته، لا سيما أن هذه العملية الأخيرة (أى إبداع - الذات) ليست بالمهمة اليسيرة، بل هى عمل شاق يتطلب أن يتمتع الفرد بقوة الشخصية لتكون

لديه القدرة على مواجهة الظروف المعاكسة والمعوقة لتحقيق ذاته. ومما لاشك فيه أن توافر مناخ خاص مثل الحرية والتسامح والديمقراطية فى مجتمع ما هو من الأمور الأساسية التى تفسح مجالا لعملية إبداع - الذات.

* * * *

والآن وبعد أن عرضنا - بالقدر الذى تسمح به حدود هذا البحث - نقد رورتى للفلسفة التقليدية، وتصوره للمشهد الثقافى لمرحلة ما بعد الفلسفة، ما هى الخلاصة التى يمكننا أن نخرج بها من الجانبين؛ أعنى جانب هدمه للتراث الفلسفى من ناحية وتصوره للحياة الفلسفية بعد أن أعلن نهاية الفلسفة من ناحية أخرى؟ بمعنى آخر ما هو المشروع الفلسفى الذى يريد رورتى تقديمه من خلال هذا الهدم وذلك التصور؟

لن نبالغ إذا وصفنا مشروع رورتى الفلسفى - إذا جاز لنا أن نطلق كلمة مشروع على التصور الذى وضعه - بأنه يغلب عليه جانب الهدم والنقد أكثر مما يقدم بديلا لكل ما تناوله بالنقد، وأنه لم يؤسس مشروعا فلسفيا بديلا عن الفلسفة التراثية. لقد اسهب طويلا فى نقد التراث الفلسفى من أفلاطون حتى كانط والفلسفة التحليلية بحيث لم يفسح مجالا كبيرا لجانب البناء على الأقل حتى الآن (لا يغيب عنا أننا نتحدث عن فيلسوف معاصر، تنظر إليه الأوساط الثقافية الأمريكية الآن على أنه الفيلسوف الأول فيها) فهو مازال يواصل العطاء، ومازال قادرا على استكمال جوانب النقص والقصور فى تفكيره - ولا أقول فلسفته تمشيا مع رأيه بأنه لم يعد هناك ما يمكن أن نسميه فلسفة بالمعنى التقليدى للكلمة. إن قولنا بإخفاق رورتى فى وضع تصور متكامل لمشروع فلسفى بديل قول ليس فيه تجنى عليه، فقد اعترف هو نفسه بذلك فى نهاية كتابه «الفلسفة مرآة الطبيعة» عندما قال: «لقد حاولت أن أبين أن محاولة الفلاسفة للوصول إلى الأصل أو المبدأ الأول للخطاب تمد جذورها فى اهتمامهم بأن ينظروا إلى الممارسات الاجتماعية للتبرير على اعتبار أنها أكثر كثيرا من أن تكون مجرد ممارسات. وقد ركزت بشكل أساسى على التعبيرات التى تمت فى كتابات الفلسفة التحليلية، والنتيجة أننى لم أقدم إلا مقدمة، مجرد مقدمة أو تمهيد والمعالجة التاريخية بالمعنى الدقيق تقتضى اطلاعا ومهارات

وربما لا أملكها، ولكن ربما كانت هذه المقدمة كافية لكى تجعلنا نرى أن الموضوعات المعاصرة للفلسفة هى أحداث تدخل فى مرحلة معينة من الحوار، وهو حوار لم يكن يعرف شيئا عن هذه الموضوعات أو القضايا وربما لا يعود فى المستقبل إلى معرفة شيئ عنها»(٤٤).

إن دعوة رورتى لتحول دور الفلسفة فى الفكر المعاصر ليست جديدة كل الجدة، فهو فى هذا يتسق مع تراثه البراجماتى الذى يحاول تغيير موضوع الفلسفة والغاية منها، بل ويسعى لوضع أفكار مضادة للفلسفة وبلغة غير فلسفية، لأن اللغة الفلسفية - فى زعم البراجماتيين - تجسد الافتراضات الأفلاطونية التى لا تقر البراجماتية بنتائجها. وبذلك تصبح الفلسفة موضوعا شائكا ومعقدا بل وغامضا أيضا، وربما لهذا السبب انتهى الأمر برورتى إلى الدعوة إلى إختفاء ما يسميه بطبقة الفلاسفة أو الصفوة، وإلى التوقف عن التفكير فى المشكلات الفلسفية الخالصة، ووقف التعامل بالمصطلحات الفلسفية المألوفة. فقوله بالسلوكية المعرفية ورفضه للصور المرآوية يستلزم بالضرورة التخلى عن فكرة احتراف الفلسفة، بل يصل به الأمر إلى اعتبار أن غاية التفلسف هى عدم ممارسة الفلسفة على الأطلاق.. أراد رورتى للفلسفة إذن أن تكون صوتا فى محادثة أو مخاطبة الجنس البشرى، وأن تنصرف عن كونها موضوعا لبحث مهنى أو حرفى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تتسق دعوته لتحول دور الفلسفة مع تيارات أخرى مختلفة خاصة بعد أن ألقت الفلسفة المعاصرة الضوء على الاهتمام الشديد بالحياة اليومية واللغة العادية مما جعل فكرة التحول اللغوى التى ينشدها لا تنطوى فى الحقيقة على طرح جديد فى الفكر المعاصر. ذلك إن الاتجاه السائد فى معظم فلسفات النصف الثانى من القرن العشرين قد أكد على أهمية فلسفة اللغة، فظهرت نظريات وتفسيرات وتيارات متنوعة فى هذا المجال. هذا بالإضافة إلى أن كل ما قدمه رورتى من آراء وأفكار عن أهمية دور اللغة فى الفلسفة المعاصرة مستمد بشكل أو بآخر من فيتجنشتين (وبصفة خاصة من فكرته عن ألعاب اللغة) ومن كواين وديفيدسون وسيلرز وغيرهم من فلاسفة اللغة.

يتفق رورتى مع تراثه البراجماتى - وخاصة مع ديوى - الذى يقر بأنه ليس هناك مشكلات أبدية للفلسفة، وأن الفلاسفة ليست لديهم معرفة خاصة ولا هم

صفوة الحكماء، ولذلك دعا إلى تحول دور الفلسفة فى الفكر المعاصر. وإذا صح أن رورتى محق فى دعوته هذه، أى فى هدمه للتراث الفلسفى كفكر متعال على الواقع، فلا شك أن هذا حدث فى فترات معينة من تاريخ الفلسفة مما جعلها تنفصل عن الواقع ولا تؤثر فيه تأثيرا كبيرا، الأمر الذى دعا رورتى إلى المطالبة بتطوير دورها فى التفاعل مع الحياة والنظم المعرفية الأخرى. وقد حالفه الصواب فى هذه الدعوة الأخيرة، فلم يعد من الممكن الحديث عن المشاكل التقليدية فى الفلسفة دون النظر فى نتائج العلوم الأخرى فى عصر يموج بمتغيرات هائلة على جميع المستويات. أقول إذا كان هذا صحيحا، فإنه من الصحيح أيضا أن رورتى قد جانبه الصواب عندما تصور أنه يستطيع أن يخلع الفلسفة عن عرشها، كتأمل ونظرة كلية شمولية تعد أهم سمات الفلسفة، كما أننا نشك فى أنه استطاع أن يجردها من مهمتها الأزلية التى هى السؤال عن الأساس والجوهر، وأن ينزع عنها تفردها بالبحث عن الجذور وعن المعنى والحقيقة.

وإذا كان رورتى بدعوته إلى تحول دور الفلسفة يعارض المذاهب والبناءات الشامخة، فإن هذه المذاهب ذاتها إنما تعبر عن تحولات فلسفية للمشكلات الأبدية للفلسفة مع الاحتفاظ بماهية الفلسفة. وإذا كان يطالب بتحول دور الفلسفة فى الفكر المعاصر بحيث تتعاون مع مختلف العلوم والنظم المعرفية الأخرى، مما قد يفهم منه أن الفلسفة لا وجود لها بغير هذه العلوم وتلك النظم، فإن العلوم الأخرى بدورها لا غنى لها عن الفلسفة ولا عن أسئلة الفيلسوف التى من الممكن أن تبدأ بها مرحلة جديدة من مراحل التطور العلمى لا ليحدد بها الحاضر فقط بل المستقبل أيضا؛ وإذا كانت العلوم الأخرى ممعنة فى التخصص ويستغرقها البحث فى الجزئيات، فلا غنى لهذه العلوم عن النظرة الكلية الشاملة للفلسفة، فالفلسفة هى التى تحدد فائدة العلوم لمسيرة الجنس البشرى، خاصة بعد التقدم العلمى الهائل وما أحدثه من تدمير للبيئة الطبيعية والحياة الإنسانية على السواء، وما أحدثته التكنولوجيا من تطبيقات غير إنسانية، وما أحدثته الحروب من دمار، وكلها مشكلات تصدى لها الفلاسفة (تلك الفئة التى يريد لها رورتى أن تختفى) بما استحدثوه من علوم مثل الأخلاق الطبية وفلسفة البيئة وغيرها لمواجهة الأخطار الناجمة عن استخدامات العلم وتطبيقاته بحيث

يصدق قول أفلاطون عن الفلسفة بأنها حارسة المدينة، إذ تواجه كل الأخطار اللاعقلانية والأساطير المدمرة، تماما كما واجه الفلاسفة النظم الفاشية والنازية، لأن مهمة الفلسفة ستبقى فى النهاية هى المحافظة على العقل البشرى وكرامة الإنسان أيضا.

لقد أراد رورتى من هجومه على الابستمولوجيا استبدال الممارسة الاجتماعية بنظرية المعرفة، فقوله: «أن الحق والصدق مسألتان تتعلقان بالممارسة الاجتماعية» هو تعبير عما يسميه السلوكية المعرفية. ولكن ألا تحتاج الممارسة الاجتماعية إلى تنظير يعرف ماهية الخير والشر؟ وهل هناك ممارسة اجتماعية لا يهديها النظر ويحول بينها وبين التحول إلى ما يمكن أن يكون ممارسات عشوائية. ووفق التفسير الذى يتبعه رورتى، فإن هذه الممارسات الاجتماعية تخضع أيضا للتغير التاريخى، ففى كل فترة تاريخية تظهر مجموعة من الممارسات الاجتماعية تتنافس وتتصارع؛ فكيف يتم التمييز بين أفضل هذه الممارسات وأسوأها؟ وكيف نحكم على ما يحتاج منها - أى الممارسات - إلى الإبقاء عليه وما يتطلب التخلص منه أو التخلى عنه؟ إن الفيلسوف هو الشخص الذى تقع هذه المهمة على عاتقه، أى أن جوهر عمله هو متابعة نمو واستمرار وزوال أو بقاء هذه الممارسات وتناولها بالنقد، هذا النقد نفسه هو لب وجوهر التفكير الفلسفى الذى أعلن رورتى نهايته.

لقد أراد رورتى للفلسفة أن تتحول إلى ما أطلقنا عليه اسم اللغوية السلوكية، أى أن تكون صوتا فى محادثة أو مخاطبة الجنس البشرى. بهذا المعنى تصبح اللغة هى وسيلتنا للدخول إلى الواقع، وتكون أوصاف العالم هى السلوك اللغوى الذى نقوم به نحن، مما يترتب عليه أن الاستخدام الصحيح للغة يزيد من خبرتنا بالعالم. ولا جدال فى أن ما نفهمه من الواقع هو ذلك الكم الهائل من الوقائع المألوفة المعترف بها فى عبارات لا خلاف حولها، ولكن هل يعنى هذا أن تتحول الفلسفة إلى مجرد سلوك لغوى أو مسألة لغوية فقط؟ إن هذا بطبيعة الحال غير كاف؛ فإذا كانت الفلسفة بصفة عامة تمثل رؤية الإنسان الكلية الشاملة للعالم أو الكون، فإن اللغة هى أحد جوانب هذه الرؤية فقط وليست هى الرؤية كلها.

وأخيرا فلعل فكرة إبداع - الذات أن تكون من أكثر أفكار رورتى أهمية

وجاذبية. ومع أن هذه الفكرة مسبوقة بصورة أو أخرى عند فلاسفة الوجود من نيتشه وكيركيجورد إلى هيدجر وسارتر، فإن ذلك لا ينفى أن لرورتى الفضل فى إلقاء المزيد من الضوء على هذه الفكرة الهامة وتعميمها وإعطائها أبعادا اجتماعية وإنسانية أكثر بكثير من فلاسفة الوجود. والواقع أن تأكيد رورتى على أننا لسنا ذوات سابقة التجهيز تسعى لاكتشاف ذاتها من خلال الوعى الذاتى، ورفضه لفكرة أن العالم له وجود مسبق نكتشفه من خلال الفكر، يعنى أننا نحن الذين نبدع أنفسنا، ونحن الذين نبدع العالم أيضا. وبقدر ما تحثنا هذه الفكرة على العمل الخلاق بقدر ما تنم عن تمجيد لقدرات الكائن البشرى على الإبداع والابتكار.

وأخيرا لا يضيف نقد رورتى للفلسفة التراثية أو التأسيسية إلا القليل لنزعات نقدية أخرى سابقة؛ فمحاولته للنفاذ إلى القشرة الصلبة للفلسفة التقليدية سبقه إليها فلاسفة آخرون (مثل نيتشه وهيدجر وغيرهما) ولا يغيب عن بالنا أن تلك النزعات النقدية نفسها هى نوع من الممارسة الفلسفية - سواء أراد رورتى ذلك أو لم يرد - وأن الهجوم على التراث الفلسفى لا يهدمه بقدر ما يثريه ويحدثه ويصحح مساره ويجدد قضاياه ومشكلاته وإلا أصبح حاضرنا معلقا فى الهواء. ومع ذلك فإن أهمية نزعته النقدية التى تعلن نهاية الفلسفة تأتى من أنها تضع حدودا للدور الأبدى القديم للفلسفة الذى لم يعد يواكب عصر الاتصالات والمعلومات الآن. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لعل دعوته - التى تؤكدها نزعته النقدية - لتحول دور الفلسفة فى اتجاه مغاير تماما لدورها التقليدى ومشاركتها فى الحوار الثقافى والاجتماعى والعلمى العام وانخراطها فى السياق الاجتماعى والممارسات العملية واللغوية، لعلها أن تكون أكثر أفكاره تميزا، لاسيما إذا تذكرنا أن كثيرين غيره قد سبقوه للدعوة إلى نقد التراث الفلسفى التقليدى بل والمطالبة بتجاوزه.

المراجـــع

1) The Oxford Companion to Philosophy. Ed. by Ted Honderich. Oxford University Press. 1995. art. New Pragmatism. p614.

2) Bernstein, Richard.J: Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode. Philadelphia University of Pennsylvania Press. 1986. p 21.

3) Rorty, Richard: Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, New Jersey. Princeton University Press. 1979. p3.

4) Ibid. p12.

5) Ibid. p12-13.

6) Ibid. p3.

7) Ibid. p4.

* Davidson, Donald (1917-   ) فيلسوف امريكى طور نظرية فى فلسفة اللغة والعقل كان لها تأثير واسع. وقد كان للفيلسوف اللغوى المنطقى كواين تأثير كبير عليه، إذ يشاركه الألتزام بأهمية المنطق بالنسبة للميتافيزيقا، كما يشاركه فى الشك فيما يسمى بالكيانات أو الحقائق المفهومية مثل المعانى والقضايا والخصائص والصفات. جمع أهم أبحاثه فى كتابه «مقالات عن الأحداث والأفعال» عام ١٩٨٠ و«بحوث فى الصدق والتفسير» عام ١٩٨٤.

8) Rorty, Richard: Contingency, irony, and solidarity. Cambridge, Cambridge University Press. 1989. p11.

٩) أحمد.فؤاد الأهوانى: جون ديوى. دار المعارف بمصر. ١٩٥٩ ص٩٨.

10) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p 34.

11) Ibid. p168.

12) Ibid. p174

13) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p178.

** Quine, Willard Van Orman (1908-) من أهم الفلاسفة الامريكيين المعاصرين، قضى سنوات دراسته فى هارفارد تصور كتاباته تطور الفلسفة الحديثة، بصفة خاصة فى المنطق، وفلسفة اللغة، واالابستمولوجيا والميتافيزيقا. وبعد حصوله على الدكتوراه، زار حلقة فيينا ووقع تحت تأثير رودلف كارناب. وعلى الرغم من نقده للمذاهب الأساسية، ظل كواين تحت تأثير الروح الوضعية المنطقية، وشارك فى التزامها بالنزعة التجريبية والاعتقاد بأن الفلسفة يجب أن تكون جزء من العلم. أكد كواين نزعته الطبيعية فى كتابه «الكلمة والموضوع أو الشئ» والمذاهب الذى يجب أن تتبعه الفلسفة كجزء من العلم، ودافعت أبحاثه التى نشرت من وجهة نظر منطقية عام ١٩٥٣ عن اللغة والانطولوجيا وتحدت الافتراضات المسيطرة بعد عام ١٩٦٠ .

*** Sellars, Wifrid (1912-1989) فيلسوف أمريكى اشتهر بأبحاثه العميقة فى الميتافيزيقا وفلسفة العقل، يميز بين الصورة الظاهرة للانسان بوصفه كائنا مزودا بمعتقدات ورغبات ومقاصد، وبين الصورة العلمية المتخيلة له بوصفه كائنا متجسدا يخضع للدراسة الفيزيائية والفسيولوجية، ويعد التوفيق بين هاتين الصورتين هى المشكلة الرئيسية فى فلسفة العقل. ومن أهم ما يميز هذا الفيلسوف هو أسلوبه فى حل هذه المشكلة من خلال فهمه اللغوى والسلوكى للتفكير فى المعنى فى إطار الدور الوظيفى للغة. والتفكير عنده هو حديث باطنى على نموذج الحديث المفتوح الذى هو ممارسة القدرة على استخدام الكلمات والجمل بصورة صحيحة فى تكوين العلاقة بالعالم وبالآخرين.

14) Rorty, R: Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980). University of Minnesota Press, Minneapolis. 1982. p xviii.

15) Ibid. p xviii - xix.

16) p xx وردت نصوص هؤلاء الفلاسفة فى المرجع السابق.

17) Ibid. p xx.

18) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p210.

19) Ibid. p371.

20) Ibid. p315.

21) Ibid. p315.

22) p 357- 358 ورد نص جادامر فى المرجع السابق.

23) Bernstein, R, J: Philosophical Profiles. p49.

24) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p360.

25) Ibid. p368.

26) Ibid. p369- 370.

27) Ibid. p362.

28) Ibid. 372.

29) Ibid. 389- 390.

٣٠) فيتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية. ترجمة وتعليق د. عزمى اسلام، مراجعة وتقديم د. عبد الغفار مكاوى. الكويت. مطبوعات جامعة الكويت. ١٩٩٠. القسم الأول، فقرة ٢٧ ص٦٢.

31) Kolenda, Konstantin: Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized. University of South Florida Press. p4-5.

32) Rorty, R: Contingency, irony, and solidarity. p5-6.

33) Ibid. p5.

34) Kolenda, K: Rorty's Humanistic Pragmatism. p12.

٣٥) فيتجنشتين، لوديج: بحوث فلسفية. القسم الأول فقرة ٢٣ ص٥٩.

36) Roty, R: Contingency, irony, and solidarity. p42.

37) Kolenda, K: Rorty's Humanistic Pragmatism. p14.

٣٨) ورد نص جيمس في كتاب د. محمود زيدان. وليم جيمس. دار المعارف بمصر، ١٩٨٠. ص١٣٥.

39) Rorty, R: Contingency, irony, and soldarity. p33.

40) Kolenda, K: Rorty's Humanistic Pragmatism. p28.

41) Rorty, R: Contingency, irony, and solidarity. p37.

*** جورج أورويل (١٩٠٣ - ١٩٥٠) كاتب انجليزى ، (١٩٨٤) هي أشهر رواياته اليوتوبية التي تصور ما يحدث في المجتمعات الاشتراكية وهيمنة الحزب الشيوعي على كل شئ (حتى على تفكير الانسان) وقضائه على أولى مبادئ الحرية، وممارسة الارهاب والتعذيب والتسلط. عبر الكاتب عن ذلك على لسان أوبرين - إحدى شخصيات روايته - «إن السلطة هي ممارسة السلطة فوق بنى الانسان، فوق أجسامهم بل فوق عقولهم قبل كل شئ».

٤٢) تفاصيل التحليل النفسي للرواية في المرجع السابق ص١٧٥ : ١٨١.

43) Ibid. p 46.

44) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p390- 391.



الوعى التاريخى بين الماضى والمستقبل
(النهضة الأوربية نموذجا)

مقدمة :

يتأرجح الفكر العربى هذه الأيام بين تيارين فكريين متعارضين، يهيب بنا أحدهما أن نعود إلى الماضى حيث الجذور والأصول والبدايات الأولى بكل ما تحمله من قيم تراثية كان لها نتائجها المثمرة فى الزمن الماضى متمثلا فى حضارة شعت أضواؤها حقبة طويلة من الزمان . ويدعونا التيار الآخر لأن ننشد المستقبل ونتطلع إليه وخاصة فى ظل التغيرات العالمية المتلاحقة والتحولات الشديدة الأهمية فى تاريخ البشرية ، ويتحمس كلا التيارين تحمسا شديداً لوجهة نظره وحججه التى يسوقها . ولكن أين واقعنا الحاضر بين هذين التيارين المتعارضين؟ بمعنى آخر ما هو الموقف من الحاضر كنقطة انطلاق ومنعطف رئيسى إما للارتداد للخلف أو للتطلع إلى الأمام؟ وبمعنى ثالث أكثر وضوحا ما هو الدور الذى يقوم به الوعى التاريخى بالحاضر والذى يتحدد وفقا له موقفنا من الماضى والمستقبل على السواء؟

يحاول هذا البحث تحسس الطريق للإجابة على هذه التساؤلات التى تدور حول ثلاثة محاور رئيسية هى الماضى والمستقبل والوعى التاريخى بهما. ولكن المحور الغائب الحاضر دوما فى هذا البحث هو الزمن الحاضر الذى هو نقطة الاتصال بين البعدين الآخرين للزمان وهما الماضى والمستقبل. ولذلك لابد أن تكون البداية هى مناقشة الحجة التى يستند إليها أصحاب التيار الأول فى دعوته للعودة إلى الجذور أى العودة للعصور الذهبية الأولى لاستعادة لحظات زمنية بعينها ومحاولة إحيائها فى الزمن الحاضر، ومدى ما فى هذه الحجة من وعى تاريخى بالماضى من ناحية وبالحاضر من ناحية أخرى، وطرح الأسباب التاريخية الكامنة وراء هذا التفكير الذى يجتاح عالمنا العربى هذه الأيام. ثم يعرض البحث لكيفية التوجه إلى المستقبل بوصفه الإمكانية الوحيدة للتغير الإيجابى لأى مجتمع من المجتمعات عندما يعى الحدود الفاصلة بين

أبعاد الزمان المختلفة من ماض وحاضر ومستقبل، أى عندما يعى جدلية الزمان والتاريخ وعندما يفهم التاريخ من خلال فكرته عن الزمان، وكيف تنطوى رؤيته للعالم على رؤيته للزمان، ومن ثم ينتهى البحث إلى إشكالية إغفال كلاً التيارين السابقين للزمن الحاضر عندما قهره أصحاب التيار الأول لحساب الزمن الماضى، وعندما تجاهله أصحاب التيار الثانى لحساب المستقبل. ويختتم البحث بعرض نموذج للوعى التاريخى بزمن الماضى والمستقبل انطلاقا من البعد الغائب فى التيارين السابقين ألا وهو الزمن الحاضر، متمثلاً هذا النموذج فى عصر النهضة الأوربية.

* * *

تحديد المفهوم:

بداية لا يمكننا أن نتحدث عن الوعى التاريخى بدون أن نكوّن رؤية واضحة عن مفهوم الزمان، ومادامت أحداث التاريخ لا تدور إلا فى الزمان، فإننا لا نتعرف على الزمان إلا من خلال أحداث التاريخ. والإنسان من بين الكائنات الحية جميعاً هو الذى يصنع تاريخه، وهو الكائن الوحيد الذى لديه الوعى بالزمان. وإذا كان من الصحيح أن الكائنات الأخرى لها تاريخ، فإنه من الصحيح أيضاً أنها لا تعى زمانها ولا تاريخها الطبيعى، والإنسان وحده هو صاحب التاريخ البشرى وصانعه عن جدارة، ولذلك فهو القادر على فهم جدل الزمان والتاريخ. وبالرغم من أهمية الزمان فى موضوعنا إلا أننا لن نتوقف أمام الزمان كإشكالية ميتافيزيقية وهى اللغز المحيِّر الذى استعصى على كبار الفلاسفة قبل صغارها، فلن نطرح السؤال عن ماهية الزمان - التى تخرج بالبحث عن النطاق المرسوم له - ولن نحاول التعرف على بداياته أو نهاياته. ولن نسعى للبحث عما إذا كان أبدياً سرمدياً أم أنه حادث مخلوق مع العالم، فهذه قضايا يطول الاسترسال فيها ولا يحسمها التاريخ الطويل للفلسفة ولا نظنه سيحسمها فى يوم من الأيام ولن نتساءل أيضاً إن كان وجود الزمان لا ينفصل عن الظواهر الطبيعية والأحداث التاريخية أم أن له وجودا موضوعياً؟ فهذه المشكلة لها جذروها الفلسفية والعلمية التى يشهد عليها تاريخ التفكير الفلسفى من ناحية وتطور علم الطبيعة أو الفيزياء من ناحية أخرى، وهى المشكله التى أثيرت على مستويين

(أ) مستوى التنظير العقلى الفلسفى

(ب) ومستوى العلم الطبيعي الفيزيائي.

ولن نعرض أيضا للزمان النفسي - على الرغم من أهميته - الذى دارت حوله تأملات وبحوث العديد من فلاسفة القرن العشرين وهو ما أطلق عليه زمان الذاتية الفردية أو زمن التجربة الحية. ولهذا سوف نقتصر على الزمان التاريخي - الذى يتداخل مع الزمان الطبيعي الكمي وزمان الوجدان الكيفي - وهو الزمان الذى تتفاوت سرعته وكثافته وفق ما يمتلئ به من مضمون يشكل التاريخ البشرى.

لابد أيضاً من التنويه بأن ما نعنيه بالزمان التاريخي هنا يختلف عن الزمان التاريخي الذى يهتم بأحداث الماضى المنظمة أو المنظومة فى تتابع تاريخي للوقائع، أى تقسيم الزمان إلى أحقاب تاريخية من عصور قديمة ووسيطة وحديثة؛ فهذا التحقيب لا يجعل من الزمان زماناً تاريخياً، بل يظل زماناً تأريخيا. وعلى الرغم من أن تعاقب حالات الوعى هو الذى يؤكد تدفق الزمان لأن الوعى «مصبنوع على نحو لا يستطيع معه إلا أن يدرك تتابعاً للحظات حاضرة، أو بالأحرى نقاطاً فى المكان والزمان»[1] إلا أن الزمان ليس هو فحسب الزمان المتتابع فى خط واحد، بل هناك أيضاً الزمان التاريخي الذى تتفاوت سرعته وكثافته من ناحية الامتلاء بالمضمون، فنجد فى الزمان التاريخي عصوراً تاريخية متميزة من حيث بنيتها الممتلئة بمضامين التطور والتجدد، كما نجد عصوراً شديدة التسطح، تماماً كما مر الزمان الكونى بمراحل تطور تأرجحت بين التجانس والتفجر، فالزمان كالهيكل العظمى، والبنية الزمنية لا قيمة لها فى حد ذاتها، بل تستمد قيمتها مما تحتويه من مضمون، ولذلك فبنية الزمان التاريخي لا تسير على وتيرة واحدة لأنه يتغير حسب مضمونه التاريخي، كما أن تقييم الأبنية الزمنية نفسها يتم وفق ما تحمله من مضمون.

والزمان فى سياقه الواقعى لا يمكن أن نفصله عن بنية الحياة الاجتماعية، ولذلك فهو يتميز بالانفصال وعدم التجانس حتى بين لحظاته المتزامنة أو المتعاصرة، بحيث نجد مستويات وصوراً مختلفة للتزامن من النواحى التقنية والاقتصادية والاجتماعية والروحية تنطوى فى ذاتها على صور أخرى من عدم التزامن، ولتوضيح هذا يمكن أن نتصور أزمنة مختلفة متعاصرة فى أماكن مختلفة، فالحياة فى قرية بسيطة فى دولة من دول العالم الثالث تختلف فى إيقاعها الزمنى عن الحياة فى

مدينة صناعية أوربية من دول العالم المتقدم. ونستطيع أن نقول إن الفترات الزمانية المتعاصرة من الناحية التاريخية تنطوى فى نفس الوقت على اختلافات كيفية فى داخل العصر الواحد، فاليوم الذى سقطت فيه القنبلة الذرية على هيروشيما ينتمى لنظام تاريخى مختلف عن نفس اليوم الذى عاشت فيه الولايات المتحدة بعيدة عن تلك الكارثة المدمرة، أى أن هناك عدم تعاصر فى داخل التعاصر[٢]. وإذا كان الحاضر التاريخى يتميز بمستويات وطبقات مختلفة، كما يتميز الزمان التاريخى بمستويات وطبقات مختلفة داخل المجتمع الواحد، فإننا نلاحظ تعدد أصوات الزمن بتعدد المستويات الاجتماعية، وأيضاً بتعدد وتطور النشاط البشرى بحيث يختلف الزمان المصاحب لكل مستوى أختلافاً أساسياً عن سائر المستويات الأخرى. فالإيقاع الزمنى للفلاح - على سبيل المثال - يختلف عن الإيقاع الزمنى للعامل قدر اختلاف هذا الأخير عن الحاكم، بحيث يمكن أن نقول إن «دراسة الأزمنة المختلفة داخل المجتمع الواحد هى من الأهمية بمكان. وأن أى مفهوم للزمن لا يضع فى حسبانه تعدد هذه الأزمنة وتعقدها إنما يدخل فى صعوبات لا يمكن التغلب عليها»[٣]. وهكذا يصاحب مستوى التطور الاجتماعى وسماته واتجاهاته وما يترتب عليه من تنوع النشاط البشرى، يصاحبه تعدد أصوات الزمن وإيقاعاته.

ويسمح التصور الجدلى للزمان بتصور العمليات المتطورة والمتغيرة فيه لأنه يدور فى مستويات زمنية متداخلة ومتقاطعة بحيث يمكن تصوره ذا اتجاه وقابلاً للانحناء والانكماش أو الامتداد وفق ما يمتلئ به من مضمون. ولا تختلف بنية الزمان باختلاف المستويات الاجتماعية فحسب، بل تختلف أيضا داخل الفئة الاجتماعية الواحدة: «إنه زمن قابل للقياس، خاضع للميكنة، ذلك هو زمن التاجر، ولكنه أيضاً زمن متقطع، تتخلله فترات توقف ولحظات ميتة، زمن يرتبط بالإيقاعات السريعة أو البطيئة»[٤]. بهذا يمكن أن نجد فى التاريخ البشرى نفسه، وفى داخل المستويات الاجتماعية نفسها أزماناً تميزت بالتجانس الشديد وأزماناً أخرى تميزت بطفرات حاسمة، وكما أن هناك عصوراً مفرغة من المضمون والمعنى، فهناك عصور تاريخية أخرى متميزة من حيث بنيتها الممتلئة بالتطور والتجدد بمعانيهما المختلفة، ومن هنا يختلف بناء الزمان التاريخى، أى زمان الأحقاب والعصور الممتلئ، عن زمان الساعة المتجانس المحايد الرتيب المفرغ من أى مضمون.

حدود الماضى والحاضر والمستقبل:

بعد أن حددنا مفهوم الزمان التاريخى الذى سيدور حوله طرح قضايا هذا البحث نعود إلى حجة أصحاب التيار الفكرى الأول الداعى إلى العودة إلى الجذور، أى إلى الماضى. وقبل الخوض، فى تفاصيل هذه الحجة، نواجه تساؤلاً ربما يبدو مألوفاً، بل قد يكون ساذجاً للوهلة الأولى: ما هى الحدود الفاصلة بين الماضى والحاضر والمستقبل؟ وكما يبدو السؤال مألوفاً، تبدو الإجابة أيضاً مألوفة ومطروحة فى تاريخ الفلسفة. فالماضى هو ما حدث ولم يعد موجوداً. والحاضر هو ما يحدث فى الآن الهاربة دوماً، والمستقبل هو ما لم يحدث أو لم يوجد بعد. ولكن يبدو أن هذه الحدود ليست واضحة بشكل كاف و«الفشل فى المعرفة المحددة لكلمات مثل الماضى والحاضر والمستقبل يمكن أن يؤدى إلى التفكير الخاطئ»(٥). فوفقاً للتعريف السابق تكون الأحداث غير المعاصرة لنا فى الحاضر والتى تمت فى فترة زمنية ماضية هى ما نطلق عليه الماضى. وحقيقة الأمر أن هذه - فى رأينا - نظرة تغلب عليها السطحية، ولا تدل إلا على أننا نستخدم تصورات غير محددة عن الحاضر الذى يفهمه كل إنسان بدون أن يتساءل عنه أو يضعه موضع السؤال، لأن «التمييز بين حدود القمة والقاعدة للحاضر له مشاكله، والأحداث التى لم يعد لها دلالة للأحياء- وذلك بصرف النظر عن دلالتها المعرفية الخالصة - من الممكن أن تنسب إلى الماضى، فهى من جميع النواحى الأخرى خالية من أية قيمة، ويتبنى هذا المنهج أو الاتجاه، فإن الحد الفاصل بين الحاضر والماضى يمكن أن يكون متعدد المسالك، إذ يمكن أن يحدد بنقاط مختلفة على مستويات زمنية مختلفة»(٦).

بهذا المعنى يمكن أن نفسر لماذا ننظر إلى التراجيديا اليونانية أو الموسيقى الكلاسيكية على أنها تخص الزمن الحاضر، بينما ننظر إلى بصريات ابن الهيثم أو نيوتن - على سبيل المثال - على أنها تخص الزمن الماضى؟ لابد أن تكون الإجابة أن هناك أحداثاً تعلو على ارتباطاتها الاجتماعية والمعرفية وأخرى ليست كذلك. هناك أحداث أثارت اهتماماً معرفياً فى الماضى وارتبطت بعصرها ولكنها لا تستطيع أن تتجاوزه إلى عصر تال، اللهم إلا أن تتحول إلى تراكم تاريخى تنحصر قيمته فى أنه يصبح المادة التى يعمل عليها الباحثون للعصور التاريخية القديمة. وهناك أيضاً أحداث

أثارت اهتماماً معرفياً بمستقبل عصرها أعنى بهذ أن هناك أعمالاً لا تمثل لعصرها قيمة حقيقة، بل تنتمى دلالتها المعرفية إلى زمن المستقبل وبمعنى أكثر وضوحاً لم تكتشف القيمة الحقيقية لها فى عصرها، لأن دلالتها المعرفية تعلو على هذا العصر، ويتم اكتشاف جوهرها الحقيقى فى عصور تالية فإلى أى عصر تنتمى هذه الأعمال؟ هل هى تنتمى إلى الزمن الماضى - بحكم نشأتها فى عصر تاريخى بعينه - أم تنتمى إلى زمن اكتشافها أى إلى الزمن الحاضر؟ من هذه الناحية تكون هذه الأعمال منتمية إلى زمن المستقبل بالنسبة إلى عصرها (مستقبل عصرها). ومن هذا المنطلق أقول إن الحدود الفاصلة بين الماضى والحاضر والمستقبل شديدة التعقيد، وذلك إذا وضعنا فى اعتبارنا مفهوم الزمن التاريخى الذى أوضحناه سلفاً.

نواجه نفس الإشكالية بالنسبة للحدود الفاصلة بين الحاضر والمستقبل، فهذا الأخير يتم توقعه من استقراء الحاضر واكتشاف الإمكانات الكامنة بداخله والتى من الممكن أن تتحقق فى زمن المستقبل. أى أن توقع المستقبل عادة ما يقوم على أساس معرفة معاصرة بالظروف الحاضرة، ولكن قد يأتى المستقبل برؤية تختلف جذرياً عن التوقعات السابقة عليها، بل وأحياناً تعارضها، وبذلك يصبح المستقبل معارضاً لزمن الحاضر الذى يكون قد أصبح بالفعل ماضياً. فإلى أى زمن ينسب هذا الجديد سواء كان منسجماً مع توقعاتنا أو كان مخالفاً لها؟ وما هى اللحظة الزمنية الفاصلة بين الحاضر (الهارب دوماً) والمستقبل الذى بمجرد تبلوره يصبح حاضراً ثم سرعان ما يذوب فى الماضى؟ لاشك أن المشكلة أعقد من هذا بكثير... وربما لا تحسمها النظرة الواقعية ولا النظرة الميتافيزيقية لأبعادها.. ولكننا نخلص من هذا كله إلى أننا لا نملك غير الحاضر الفعلى، فإلى أى حد يكون وعينا بهذا البعد الزمنى الذى لا نملك سواه كما اتضح مما سبق؟

* * *

جدل الماضى والحاضر:

لاشك أن هناك علاقة جدلية بين الماضى والحاضر، فإذا كان الوعى التاريخى بالحاضر هو الذى يحدد - كما سبق القول - موقفنا من الماضى والمستقبل، فإن النظرة إلى الماضى تحدد هى أيضاً الموقف من الحاضر وترسم ملامح المستقبل وإذا

كان الماضى هو أنطولوجيا «الوجود الذى لم بعد موجوداً» والمستقبل هو «الوجود الذى لم يأت بعد» ، وكلاهما «غير موجود هنا والآن» أو هما «اللا وجود فى الحاضر» فالفرص المعرفى لوجودهما يكمن فقط فى أن العقل يتذكر الماضى ويتوقع المستقبل. أما الحاضر فهو انطولوجيا الوجود الحقيقى. أو وجود الموجود الفعلى، والقادر على استدعاء الماضى وتوقع المستقبل. والحاضر باعتباره استمراراً للوجود والوعى معاً هو المنعطف التاريخى الذى يحدد نقطة البداية لاتجاه حركة التاريخ إما تقهقراً إلى الخلف أو تقدماً إلى الأمام.

إذا كان الأمر كذلك فما مدى وعى أصحاب التيار الفكرى الأول بالحاضر وكيف انعكس على رؤيتهم للماضى؟ وما هى طبيعة نظرتهم إلى الماضى التى حددوا من خلالها موقفهم من الحاضر وتوجههم نحو المستقبل؟ إن نظرة أصحاب هذا التيار تفتقر إلى الوعى التاريخى بالحاضر والماضى على السواء، فقد رسموا صور غير واقعية عن العصر الذهبى لزمن الماضى، وتصوروا إمكانية استحضاره فى الحاضر ليصبح قوة فعالة فيه، متجاوزين بذلك المسافة الزمنية الشاسعة التى تفصلنا عن الماضى، ومتغافلين أيضاً عن متطلبات الحاضر التى هى بطبيعة الحال متغيرة ومختلفة عما كانت تتطلبه الظروف التاريخية لزمن الماضى، بينما «النظرة التاريخية إلى الماضى هى التى تضعه فى سياقه الفعلى، وتتأمله من منظور نسبى، بوصفه مرحلة انتهى عهدها، وتلاشت فى مراحل لاحقة تجاوزتها بالتدريج حتى أوصلتنا إلى الحاضر»(٧). ربما يوحى هذا النص بأن الماضى يتم تجاوزه تماماً وأن الحاضر يتخطاه إلى مرحلة جديدة كل الجدة، ولكن المقصود بتجاوز الماضى فى الكلام السابق هو تواجد الماضى فى الحاضر بشكل أو بآخر من خلال التواصل مع العناصر الحية والخلاقة والفاعلة فيه وليس بالانقطاع عنه انقطاعاً تاماً. فهذا التواصل هو الذى يسمح بتجاوز الماضى إلى مرحلة أعلى وصولاً إلى الحاضر الذى يحمل الجديد المغاير والذى تتطلبه ظروف الحاضر المتغيرة.

لا شك أن الواقع الحاضر هو لحظة زمنية تتصف بالإلغاز والغموض. ولكونها تتوسط الماضى والمستقبل، فإن ما يلقى عليها الضوء هو عمق الإحساس بالواقع التاريخى الذى يجعلنا نستقرئ الماضى بأكمله من منظور مستقبلى، لأن الوعى

التاريخي هو الذى يمدنا بالقدرة على نفاذ الرؤية في الماضى. وإذا كان من الصحيح أن الزمن الماضى لا رجعة له من الناحية التاريخية، فمن الصحيح أيضاً أن الماضى ليس مجرد تراكم نوعى وكمى لأحداث تمت فى زمانها وارتبطت بظروفها التاريخية، بل هو ماضى ينطوى على لحظات وعي ولذلك أصبح تراثاً ثقافياً يحمل قيماً يمكن أن تدفع مسيرة التاريخ إلى الأمام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الماضى – إذا نظرنا إليه وفق مفهوم الزمن التاريخي السابق شرحه – ينطوى أيضاً على فترات زمنية خالية من المعنى ومفرغة من القيمة بحيث يمكن أن تدفع حركة التاريخ لا إلى الأمام بل إلى الخلف (لا بالمعنى المكانى للكلمة فحسب، بل تفضى أيضاً إلى التخلف بالبعد الزمانى للكلمة). وبهذا تصدق عبارة «من التراث ما يعرقل ومنه ما يحرك ويدفع»(٨).

وكما أسلفنا القول فإن الوعى التاريخي بالحاضر هو الذى يحدد توجهنا إما إلى الماضى أو إلى المستقبل. فإذا كان الحاضر مثمراً ومبدعاً وملهماً دخل فى علاقة جدلية مع المستقبل وفتح الطريق إليه. ودخل كذلك مع الماضى فى علاقة جدلية وأخذ منه ما يدفعه لإغناء الحاضر والتوجه للمستقبل. ولكن إذا كان الحاضر عقيماً وبائساً وخالياً من الأفعال المبدعة فإنه يتخذ من الماضى بديلاً عن الحياة فى الحاضر. بعبارة أخرى لن يكون هناك أى معنى يمكن إضفاءه على الحاضر إلا بالرجوع – أو إذا شئنا القول بالهروب – إلى الماضى، أى أن «الماضى يعزز الحاضر بدلاً من أن يكون موضوعاً للبحث النزيه المجرد عن الهوى»(٩). وبفراغ الحاضر من القيمة يفقد ديناميكيته ويستمد مقوماته من الماضى، وتفقد تجربة الزمن الحاضر معناها. فإذا توقف «أحد وجوه الزمان عن الوجود سيتوقف جريان الزمان. ولن تكون هناك إذن حياة طبيعية، أى يفسد الزمان وتفسد معه الحياة»(١٠). وهنا تظهر محاولات استدعاء الماضى وغرسه فى بنية الزمن الحاضر، فالشعوب والحضارات «التى لا تعيش حياة أرضية فعالة، ولا تملأ حاضرها بأعمال لها تأثيرها تعيش فى مقبرة Cemetry أو تعيش فى الماضى»(١١). ولكننا سلمنا من قبل أن الزمان فى حد ذاته حيادى القيمة، فكيف تم إضفاء المثالية والقيمة على الزمن الماضى لبعثه من جديد ليحيا فى الحاضر؟

تحتفظ كل المجتمعات قديمها وحديثها بتصورات محددة عن ماضيها البعيد، ويغلب على هذه التصورات نوع من التقييم الإيجابي، وربما يتضح هذا في أسطورة العصر الذهبي المفقود الذى أضفت عليه المجتمعات الأولى نوعاً من المثالية. فما هي العوامل التي ساهمت - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - في وضع الأسس الراسخة لهذه النظرة التي أحاطت العصور الماضية بهالة من القداسة؟ وكيف تم خلع القيمة وإضفاء المثالية على الماضي التاريخي؟

أسهمت بعض العوامل في تمجيد الماضي منها أن الثقافة الميثولوجية للشعوب رسمت صوراً خيالية مثالية للأزمان الماضية، كما أن «الذكريات والأساطير في معظم الحضارات تفسد وتشوه التسلسل الزمني الدقيق. فهي تسلم بما لديها من شواهد دون نقد أو تمحيص. كما أنها تخلط الأسطورة بالتاريخ، والبشر بالآلهة والأبطال، والواقع بالخيال، والحقيقة بالمأثور الأدبي»[١٢]. فقد قامت الأسطورة بدور أساسي في إضفاء الحياة والديناميكية على الأسلاف الذين ظلوا حاضرين دائماً في ذاكرة الشعوب على الرغم من غيابهم وبعدهم الزمني والتاريخي. وترسخ التفكير الميثولوجي في الوعي الاجتماعي للشعوب - وإن كان بدرجات متفاوتة - وتوارثته الأجيال بحيث أصبح الماضي مشاركاً في الحاضر، وأصبح الأسلاف الموتى - حتى من لم يدفعوا منهم حركة التاريخ في الماضي - هم الذين يتحكمون ويسيطرون ويديرون دفة الزمن الحاضر كنماذج يتوجب احتذاؤها[١٣].

بوسعنا أيضاً إدراك العلاقة بين إضفاء المثالية على الماضي التاريخي وبين التجربة الاجتماعية، فعلى الرغم من أنها علاقة معقدة ولكن لا يصعب التدليل عليها من الشواهد التاريخية. فقد ارتبطت عملية تقييم الماضي بظروف اجتماعية وتاريخية معينة، وارتبط تذكر العصور المثالية في الماضي البعيد «بالطبقات الاجتماعية الدنيا في المجتمع. وهي الطبقات غير القادرة على التعرف على رموز التقدم في التاريخ أو اكتشاف أية قيمة إيجابية في مساره تفتح الطريق أمامهم إلى مستقبل أفضل. وفي هذه الحالة تكون عملية التقدم في التاريخ هي في طريق العودة إلى عصر سابق. حيث كان يعيش كل الناس متساوين وسعداء. ويكون المستقبل في هذه الحالة هو التطلع إلى عودة الجنة المفقودة للحياة الطبيعية الأولى»[١٤]. وإذا كانت الطبقات

تدنيا من المجتمع وكذلك الشعوب فى مراحل تدهور حضاراتها تضع قيمة على ماضيها أكثر من حاضرها، وترسم صورة مبالغاً فيها إلى حد لا تخطؤه عين الدارسين للعصور التاريخية القديمة، فمن المفارقة أن نجد فئات اجتماعية أخرى تنظر إلى نفس الحقبة التاريخية نظرة يغلب عليها الازدواج وأصحاب هذه الفئة هم الطبقات الاجتماعية الثورية الصاعدة فى المجتمع التى تتصور أنها تأتى بفكر جديد مخالف للفكر السائد فى مجتمعاتها بغرض التغيير ومثل هذه الطبقات إما أن تنظر إلى الماضى نظرة ازدراء واحتقار من منطلق أنه مخالف لأفكارهم الجديدة، فتنتقص من قدره وتبخسه حقه، وتتهمه بالتخلف أو الرجعية، وتحاول بقدر طاقتها نزع أية قيمة مثالية عنه، أو أن تسعى هذه الطبقات إلى البحث عن أسلاف لها فى الماضى لتعطى حركاتها الاجتماعية الجديدة نوعاً من الشرعية، ولتضفى عليها نوعاً من الإجلال والعظمة المستمدة من الصور الخيالية للقداسة التى رسمتها عقول الشعوب لأحقابها الماضية. وفى كل الأحوال السابقة التى حصرت الزمن الماضى بين التقييم والتحطيم (أو التحقير) حدث نوع من التزييف للماضى، وعندئذ تصدق العبارة التى تنص على أن: «من الصعب النظر إلى الماضى بغير تزييفه، لأن الحاضر يغمر الماضى ويشوهه. إنه ليس هو الحاضر ولا الماضى ولكنه نوع من الزمن المزيف»(١٥).

وتضفى الشعوب نوعاً من المثالية والقداسة كذلك على بعض اللحظات التاريخية فى الماضى متمثلة فى زمن البدايات الأولى، سواء كانت بدايات دينية أم سياسية أم اجتماعية. ففى الحركات الدينية الكبرى يتم إضفاء قيمة خاصة على زمن ميلاد المبشرين بهذه الديانات، فيصبح زمناً مقدساً باعتباره لحظة تاريخية تختلف تماماً عن كل الفترات الأخرى للتاريخ، وهى اللحظة التى شهدت ميلاد الحقيقة الأسمى والتى ترتب عليها تطور المجتمع أو ميلاده من جديد. ثم يظهر من حين لآخر حركة إصلاحية دينية تزعم محاولة استعادة القيم المفقودة والحقائق السامية التى كانت سائدة فى العصور الأولى للبدايات الدينية المقدسة والتى أفسدتها فترات تاريخية لاحقة وما يحدث مع مؤسسى الديانات، يحدث أيضاً مع مؤسسى الحركات الثورية الاجتماعية والسياسية حيث يضفى عليهم أتباع هذه الحركات هالة من القداسة ربما لإجبار أتباعهم على الانصياع لأفكارهم ثم تخلع قيمة خاصة على

اللحظات الزمنيه التى انطلقت فيها هذه الحركات، باعتبارها اللحظات التى وضعت فيها المبادئ الأساسية، ويحاول أنصار هذه الحركات استدعاءها فى الحاضر متذرعين بحجة المحافظة على الأفكار الأصلية والإخلاص والوفاء لها[١٦]. وربما يضفى أيضاً أتباع هذه الحركات تلك المثالية على مولد حركاتهم فى محاولة منهم للدفاع عن أفكارهم وتوجهاتهم ضد مساعى التعبير من ناحية، وأيضاً لمحاربة أية أفكار جديدة أو مغايرة تعارض مصالحهم وأهدافهم، وللوقوف فى وجه التهديدات التى تتعرض لها معتقداتهم من ناحية أخرى، فيتخذون من قداسة اللحظات التاريخية الأولى حجة قوية لتدعيم مواقفهم السكونية وتثبيتها عند محطات بعينها فى مسار التاريخ، وفى سبيل هذه الغاية يلجأون فى أحيان كثيرة إما إلى إخفاء الظواهر السلبية المرتبطة بزمن البدايات فى محاولة لمحوها من ذاكرة التاريخ، أو يلجأون إلى تحويلها بحنكة شديدة إلى ظواهر إيجابية يحيطونها بهالة المجد والعظمة، وتاريخ الثورات فى العالم يشهد على هذا

يوجد أيضاً فى المجتمعات البدائيات الأولى والحضارات القديمة نوع من التقييم الإيجابى لزمن الماضى، والقيمة الخاصة التى نسبت إلى هذا الزمان تعود إلى أن بدايات البشرية هى اللحظات التى تم فيها وضع أسس كل المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعى[١٧]، وهى أيضاً الفتر التاريخية التى عاشتها الإنسانية بشكل تلقائى عفوى طبيعى وفى حرية تامة قبل وضع القوانين المدنية التى تنظم المجتمع تنظيماً فرض على الإنسان أنواعاً عديدة من القيود، وأفقده حريته الطبيعية وحياته الفطرية التلقائية التى عاشها فى ظل حياته البدائية. كل هذا على الرغم من أن الإنسان خلال هذه الحقبة الزمنية لم يكن على وعى بالتاريخ ولا بالماضى التاريخى. لكن هذا التقييم الإيجابى للمراحل البدائية الطبيعية الأولى فى حياة الجنس البشرى نجده أيضاً فى كتابات بعض المفكرين المتأخرين الذين عاصروا فترة ازدهار العلم والفن والفكر، ولكن راودهم الحنين الدائم للعصور البدائية الأولى، نجد هذا فى كتابات روسو المبكرة، ونجده أيضاً فى الموقف التقييمى للعصور القديمة فى عصر النهضة. وإذا كنا قد وسمنا العصور البدائية الأولى بأنها خالية من الوعى التاريخى أو من الماضى التاريخى، فإن العصر الأخير - أى عصر النهضه - هو نموذج لهذا الوعى التاريخى عندما بدأ الباحثون

الأوربيون «يدركون لأول مرة كيف كانت أزمانهم متميزة عن الأيام السابقة. أكبر رجال عصر النهضة مجتمعات الأغريق والرومان القديمة، وراودهم الأمل في محاكاتها؛ غير أنهم كلما توغلوا في دراسة تلك الحضارات، وجدوا أنها غير قابلة للمحاكاة أساساً. ذلك أن أوربا الحديثة كانت تمتلك مزايا تكنولوجية لم تكن معروفة حينذاك... واكتشاف هذه الفوارق الجوهرية القائمة بين الأزمنة الماضية وبين الحاضر هو لبُّ البحث التاريخي الحديث. إذ تمخض لأول مرة عن الوعي بالمفارقة الزمنية»(١٨). وسنرجع الحديث عن هذه المفارقة الزمنية وعن الوعي التاريخي في عصر النهضة إلى الجزء الأخير من البحث.

لقد كشفت النظرة التاريخية للماضي - كما عرضنا لها على الصفحات السابقة - عن عدم اكتشاف مواطن القوة والضعف فيه. والفكر الذي يدعو إلى تمجيد الماضي على إجماله بدون مراجعته مراجعة جذرية هو فكر يتجاوز «المفارقة الزمنية» - المشار إليها في النص السابق - بين الماضي والحاضر، ويقتصر على الاستعانة بمقومات الماضي لمواجهة المتغيرات المستجدة في زمن الحاضر. هذا الفكر غالباً ما يغيب عنه الرؤية النقدية للتراث الثقافي فلا يستطيع اكتشاف الإمكانات الكامنة في رحم الماضي والتي من الممكن إلقاء الضوء عليها وتطويرها في الحاضر وفق متطلبات العصر لدفعه إلى الأمام، فيختلط الغث بالثمين، ويصبح «التطلع إلى الوراء» هو أمل الحاضر، وبذلك يضيع الماضي ويضيع معه الحاضر. فمتى يموت التراث ومتى يحيا؟ نستعين بالنص التالي للإجابة عن هذا السؤال: «لو شئنا أن نلخص في كلمة واحدة التضاد بين النظرة إلى التراث التي تؤدي إلى تقدم فكري، وتلك التي لا يترتب عليها سوى التخلف، لقلنا إن التراث في الأولى، يحيا من خلال موته، أما في الثانية فإنه يموت من خلال حياته. في الأولى يكون التراث متصلاً، لا يطرأ عليه انقطاع، فتكون النتيجة أن كل مرحلة قديمة تمهد الطريق لمرحلة جديدة تعلو عليها، وتستوعبها في ذاتها ولكن مع تجاوزها وتفنيدها.. أما في الثانية، حين يحدث انقطاع في التراث، وحين تتم محاولة الإحياء دون إدراك لمقتضيات العصر الجديد الذي طرأ بعد الانقطاع الطويل، فإن هذا الإحياء ذاته موت للتراث، لأنه يبعثه من جديد في غير وقته، ويزرعه - كالقلب الغريب - في جسم عصر لابد أن يرفضه»(١٩).

من كل ما سبق يتضح أن النظرة التاريخية إلى الماضى تستوجب رؤيته فى سياقه الخاص وأن نعامل كل فترة زمنية بوصفها كياناً مستقلاً وذات دلالة فى ذاتها. وبهذا المعنى يكون للحاضر أيضاً كيانه الخاص ودلالته التى تتجاوز الماضى، وقد يفهم من هذا الدعوة أو محاولة الفصل بين الأزمان التاريخية، أى فصل زمن الماضى عن الحاضر، وحقيقة الأمر أن هذا غير ممكن لأسباب تندّ عن محاولاتنا لأن الماضى متضمن فى الحاضر بشكل أو بآخر، وفى ضوء ما سبق شرحه فإنه ليس هناك حدود فاصلة بين الماضى والحاضر والمستقبل، لكن العلاقة بينهما علاقة جدلية وبقدر ما يوجد فيها انقطاع، كذلك يوجد اتصال بنفس القدر.

* * *

جدل الحاضر والمستقبل:

إذا كنا قد رأينا فى جدل الماضى والحاضر أن افتقار الحاضر للقيمة والمعنى يفضى بحركة التاريخ إلى العودة إلى الماضى والتشبث به، فلابد أن يكون العكس صحيحاً أى عندما يكون الحاضر خلاقاً ومبدعاً ومثمراً فإنه يفتح لنا الطريق إلى البعد الثالث والأخير من أبعاد الزمان ألا وهو المستقبل. فالمستقبل بهذا المعنى يستخلص من الحاضر ويتم التنبؤ به على أساس المعرفة الموضوعية المحيطة بكل ظروف الحاضر. ومع ذلك فإن المستقبل عندما يأتى إلى النور قد يتبين أنه مختلف اختلافاً جذرياً عن التنبؤات والتوقعات التى تمت عنه، وقد يكون فى بعض الأحيان متناقضاً معها. فإلى أى حد يمكن أن يكون هذا صحيحاً؟ الإجابة عن هذا السؤال تعود بنا إلى إشكالية الحد الفاصل بين الحاضر والمستقبل والذى لا يمكن تحديده أو تعيينه بشكل ثابت، كأن تكون سنة معينة حداً فاصلاً بين حقبتين زمنيتين. وربما تزداد الإشكالية صعوبة إذا ما أخذنا فى الاعتبار فكرة عبور الزمن، لأن «فكرة الزمن الذى يعبر مرتبطة بفكرة الأحداث التى تتحول باستمرار من مستقبل إلى ماضى، فنحن نفكر فى الأحداث باعتبار أنها تقربنا من المستقبل، بينما الواقع أننا نمسك بها فى الحاضر اللحظى ثم تذوب أو تتراجع إلى الماضى»[٢٠]. ولكن لو تجاوزنا هذه الإشكالية التى يصعب الفصل فيها، ونظرنا إلى القضية من زاوية العلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل، لوجدنا أن توقعات المستقبل وتحققاتها تتوقف على شدة الوعى بالزمن

الحاضر، ودراسة الواقع التاريخى دراسة متأنية لاستنباط ما بداخله من بذور يمكن أن تتطور فى زمن المستقبل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن ننتهى إلى أن الحاضر يضم كل الأحداث المستقبلية التى ستكون بدورها مجرد تكرار له – أى للحاضر – ومجرد نتائج مستخلصة منه، أو ربما تأتى أحداث المستقبل على صورة غير متوقعة نتيجة تطورات أو اكتشافات مفاجئة تجعل امتداد الحاضر فى المستقبل أمراً مستحيلاً، ومن هنا يصبح المستقبل شيئاً جديداً كل الجدة بالنسبة لما سبقه.

والحقيقة أن للعلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل أبعاداً أخرى يشهد عليها التاريخ الإنسانى ويحددها موقف البشر من الحاضر نفسه. فعندما يستحوذ الحاضر على رضى الناس فإنه يقلل من اهتمامهم لا بالمستقبل فحسب، بل بالماضى أيضاً. ولعل عبارة نيتشه التالية أصدق تعبير عن حالة الوفاق مع اللحظة الحاضرة: «أننى طوال عمرى لم أعرف الصراع، لم أرغب فى شئ، ولم أتطلع لأى شئ. أنظر للمستقبل كبحر لامع السطح، لا أتمنى لأى شئ أن يكون غير ما هو عليه، ولا أتمنى لنفسى شيئاً، لا أصارع فى سبيل شئ»[٢١]. أما إذا كان الحاضر لا يرضى عنه الناس بأى شكل من الأشكال، بل يزودهم بالوسائل والإمكانات القادرة على التغلب على مشاكل هذا الحاضر، فإنه يفتح آفاق المستقبل بدون أن يجعل الحاضر منفراً لهم، لأن هذا الحاضر هو الأساس الذى يقوم عليه المستقبل. من ناحية أخرى، إذا نظر الناس إلى الحاضر بغير رضى واعتبروه غير محتمل ولا يمكن التغلب على مصاعبه، فهذا الحاضر يجعلهم ينظرون إلى المستقبل نظرتهم إلى شئ غريب عنهم كما هم غرباء عنه. وهذه النظرة المغتربة إلى المستقبل تعتبر نفياً لهذا الحاضر نفسه. إنهم يحلمون فى هذه الحالة بمستقبل أفضل مقترن بالرفض الكامل لأى محاولة لبنائه على أسس الحاضر، والدليل على ذلك أن الروابط القائمة بين المستقبل الأخروى وبين الحاضر تكون روابط سلبية ورمزية فحسب[٢٢]. ومع أن الإيمان بالأخرويات جزء لا يتجزأ من التدين الصحيح، فإن الحلم الأخروى الذى يتشبث به الناس خصوصاً فى أوقات المحن وعندما ييأسون يأساً مطلقاً من الحاضر، هو نوع من الهروب من العيش فى الحاضر، أو هو بمعنى آخر تعبير عن حالة عدم الوفاق مع الواقع الحاضر، فيلتمسون العزاء فى واقع آخر لا زمانى، وفى عالم آخر ما ورائى وغير

موجود فى هذا العالم، وفى هذه الحالة تنفصم عرى العلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل، ليس هذا فحسب بل يغترب الحاضر ويغيب المستقبل تماماً.

يتضح مما سبق أن الحاضر هو نقطة الانطلاق إما إلى الماضى أو إلى المستقبل، بحيث يمكننا أن نردد مع القديس أوغسطين فى اعترافاته: «أن الإنسان لا يستطيع أن يقول إن هناك أزماناً ثلاثة: الماضى والحاضر والمستقبل، ولكن ربما يكون من الجائز أن يصيب عندما يقول بأن هناك ثلاثة أزمان، هى حاضر المجريات الماضية وحاضر الوقائع الحاضرة وحاضر الأحداث المقبلة. والواقع أن هذه الأشياء الثلاثة حاضرة فى الذهن وأننى لا أراها فى أى مكان آخر، حاضر الماضى أو الذاكرة وحاضر الحاضر أو الحدس وحاضر المستقبل أو الترقب»[٢٣]. قد يفهم من هذه العبارة التى اختزلت كل أبعاد الزمان فى بعد واحد، أنه يتعين علينا أن نعيش فى الحاضر، الذى لا نملك سواه، ولكن تواجهنا مشكلة الحاضر المتغير دوماً، والذى سرعان ما يذوب فى الماضى، فاللحظة الحاضرة هاربة، فأين المخرج من فناء اللحظة؟ لن يتعرض هذا البحث لهذه الإشكالية الميتافيزيقية التى لم يحسمها التاريخ الطويل للفكر الفلسفى ولا نظنه سيحسمها على الإطلاق. ولكن لما كانت «العلاقة المتبادلة بين الآتى والمنقضى تتعانق فى الحاضر»[٢٤]. فإننا سنعرض لزمن الحاضر بشكل أكثر واقعية طالما قدر علينا العيش فيه.

تفرض علينا كل التحليلات السابقة أن نمسك باللحظة الحاضرة وأن نملأها بما يضفى عليها القيمة والمعنى على الرغم من تعرضها الدائم للهروب والزوال، ولعل الفناء السريع لها هو الذى يمنحها هذه الأهمية. وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد تفاوتاً فى الوعى بالزمن الحاضر بين الأفراد والشعوب أيضاً بحيث تختلف تجربة الزمن اختلافات متباينة. ووفقاً لما تناوله هذا البحث فى بدايته من عدم تجانس الزمان التاريخى حتى بين لحظاته المتزامنة، وعن تعدد أصوات الزمن ليس فى داخل العصر الواحد فحسب، بل أيضاً بتعدد المستويات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، فهل يصح لنا بعد كل هذا أن نساوى بين الأبنية الزمنية بحيث نصدر حكماً مطلقاً بأن على البشر جميعاً أن يحيوا فى زمن الحاضر الذى رأينا – وفق التحليلات السابقة – أنه لم تحسم الحدود الفاصلة بينه وبين بعدى الزمان الآخرين (الماضى والمستقبل)؟

بطبيعة الحال لا نستطيع القول بهذا وإلا وضعنا كل الفروض الأساسية لهذا البحث في مهب الريح. لكن يمكن التأكيد على أن هناك مواقف متعددة للتعامل مع تجربة الزمن لا على مستوى الأفراد فحسب، بل على مستوى الشعوب أيضاً، بحيث يعيش الفرد (أو الأمة) زمن الحاضر بأسلوب أو بطريقة مغايرة لسائر أفراد مجتمعه، كأن يتخذ الإنسان موقف العيش فى اللحظة. ويكون شعاره أن الإبداع فى اللحظة أكثر أهمية من الماضى والمستقبل. فالماضى قد حدث ولا حيلة له فى تغييره، والمستقبل يتطلب منه التضحية بالعيش فى اللحظة من أجل إنجازات لم توجد بعد. بالإضافة إلى عدم تيقنه من أنه سيأتى وفق التصورات المرسومة له. ونجد نموذج هذا الموقف فى عبارة نيتشه السابقة الذكر، وكذلك في بعض الأعمال الأدبية، فنجد عند جوته «فن التركيز على اللحظة الحاضرة والإحاطة الواعية بقيمة اللحظة إذ يقول على لسان فاوست:

«عندئذ لا تتطلع الروح إلى الأمام وإلى الوراء

إذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء»(٢٥)

ونجدها أيضاً فى نداء فاوست للحظة بالتريث والوقوف فى محاولة لإيقاف عجلة الزمان عند لحظة السعادة القصوى فيخاطبها قائلاً:

توقفى إذن، فأنت رائعة الجمال

إن أثر أيامى على الأرض

لا يمكن أن يغيب فى الدهور

وفى استشعار سابق بمثل هذه السعادة

فإنى أستمتع الآن بأسمى اللحظات(٢٦).

ولا يكون هذا الموقف على مستوى الأفراد (لاسيما المبدعين) فحسب، بل نجده أيضاً فى الحضارات التى يغلب عليها العيش فى أزمنة محددة، وربما كان عصر النهضة مثالاً على العيش فى اللحظة، وإن كان الوعى التاريخى بهذا العصر على وجه التحديد جعله نموذجاً لكل أبعاد الزمان كما سنرى فى ختام هذا البحث.

وهناك أيضاً نماذج من البشر تجعل من حاضرها نقطة انطلاق للعيش في المستقبل، وذلك بتنظيم الحياة الحاضرة تنيما صارماً قد يتضمن بعض التضحيات بلحظات الحاضر من أجل التخطيط لمشروعات المستقبل. ويبدو في هذا النموذج أنه من الأشياء العادية والطبيعية للإنسان أن يعيش من أجل المستقبل. فالإنسان بطبيعته كائن مستقبلي، ودائماً ما يضع أمامه هدفاً محدداً يسعى ويخطط للوصول إليه، فالصبي – على سبيل المثال – يعيش حاضره في حالة استعداد نفسي وعلمي ليستقبل مرحلة الشباب، والشباب أيضاً يخطط مستقبله ليكون رجلاً ناضجاً، وهكذا في مراحل العمر المختلفة يرسم الفرد دائماً صورة للمستقبل وينظم حياته الحاضرة وفقاً لها. ومن ثم تصبح الحياة وفقاً للنموذج السابق – أي العيش في اللحظة فحسب – علامة على التراخي والتقاعس وقصر النظر. كما أنها تعد دليلاً على أن صاحبها يعيش على المستوى الحيواني الذي لا يتجاوز الاستمتاع باللحظة الحاضرة دون أن يفكر فيما يسبقها أو يلحقها، ومعنى هذا أنه يعيش لحظة حيوانية بدون العلو فوق الوجود في الزمن الحاضر. إننا نميل بحكم ماهيتنا البشرية إلى عدم الاستغراق في الزمن الحاضر، بل نحاول أن نتجاوزه إلى ما هو باق ودائم. بل إن الأمر لا يقف عند الفرد وحده، فهناك عصور تاريخية بأكملها وجهت حركة التاريخ ناحية المستقبل، ويمثل عصر التنوير هذا التوجه خصوصاً مع انتشار فكرة التقدم، والإيمان غير المحدود بقدرة الجنس البشري على تحقيق التقدم في المستقبل.

والنموذج الثالث لتجربة الزمن الحاضر يتجلى في محاولة العلو على الزمن للوصول إلى الأبدية، ويمكن أن يتحقق هذا بطريقتين: فإما أن يتخذ شكل البقاء بالمعنى الديني والميتافيزيقي، وإما أن يتخذ شكلاً إنسانياً وتاريخياً في التسليم ببقاء الجنس البشري. وهذه الأشكال الإنسانية من الدوام هي التي تتجاوز تيار الأحداث المتغيرة. ومن هذه الوجهة لا يكون التاريخ مجرد تاريخ للأحداث الماضية، وإنما يكون تاريخاً للحقائق الإنسانية والقيم الإنسانية الباقية أو التي لها صفة الدوام. والنظام الذي نفرضه على أنفسنا في هذا النموذج الثالث هو قبول ما تمليه علينا القيم الأخلاقية والدينية الثابتة التي لا تتغير. والحياة في هذه الحالة تنظمها قيم أبدية أو لا زمانية، وقد قدمها أخلاقيون وفلاسفة مع تسليمهم بطابع الإحكام الشديد الذي تحمله القيم

الأخلاقية. وفى هذا الموقف الذى تتسع فيه المسافة بين الإنسان والقيم الأبدية المتعالية عليه، يسود الاعتقاد بأننا لا ننتمي واقعياً إلى هذا العالم الأبدى للقيم، وإنما نشارك فيه بالتطلع إليه والكفاح لأجل تحقيق قيمه الأخلاقية أو الدينية أو السياسية أو الاجتماعية. ومع ذلك تظل هناك فجوة لا يستهان بها بيننا وبينه، قد يكون فوقنا أو وراءنا، ولكننا نحاول الوصول إليه وهذا يتطلب منا نوعاً من الزهد(٢٧).

هناك أيضاً نموذج رابع لتجربة الإنسان مع الزمن الحاضر يتعارض مع النموذج السابق وتختفى فيه المسافة أو الفجوة المميزة له، وهو موقف يصبح فيه الإنسان مشاركاً فى عالم القيم كما يصبح أساس مشاركته فى هذا العالم هو مقولة الحب التى تتغلب على الزمن وتشارك فى العالم الأبدى وتحل محل الأخلاق الصارمة المنظمة بإحكام كما فى النموذج السابق. ويمثل جويو (١٨٥٤- ١٨٨٨) هذا المفهوم الأخلاقى فى كتابه «الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء» الذى يقرر فيه أن الأخلاق هى فعل مباشر للإنسان، ولا يصح أن يرتبط بما ينبغى ولا بأى نوع من الرهبة والخوف والتهديد (كما فى أخلاق الواجب الصورية عند كانط)، بل تصبح -أى الأخلاق- مفهوماً أسمى للتعاون والحب. وهذا الموقف يمكن تشبيهه بالموقف الديونيسى(*) من الحياة الذى يتعارض مع موقف النموذج السابق الذى هو أقرب إلى الموقف الأبوللى القائم على العقل والاتزان والحكمة. وتظهر نفس الفكرة أيضاً فى ثقافات أخرى، وهى فكرة أن الحب يرتفع بنا فوق الزمن ويخلق واقعاً لا تقيده المعايير والجزاءات والقوانين المحكمة ولا حتى الزهد فى الحياة. وفكرة الحب هذه عبر عنها الحكيم الصينى لاوتزو: «عندما يذهب الحب يأتى العدل، وعندما لا يكون هناك عدل يظهر القانون. القانون هو إعلان بالافتقار إلى الإرادة الخيرة وبداية الفوضى Chaos. بالتخلى عن القانون، والتخلى عن العدل، ستعود الجماعة إلى الأخوة والحب المتبادل»(٢٨). نجد فكرة الحب أيضاً من الأفكار الأساسية عند عدد كبير من فلاسفة العصر الحاضر ومن أهمهم فيلسوف القيم ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) الذى أكد بأخلاقه المادية - فى مقابل الأخلاق الصورية عند كانط - الجانب الانفعالى والوجدانى فى الإنسان، وقد كان للمنهج الفينومينولوجى تأثير بالغ فى تحليلاته للانفعالات النفسية مفضلاً منطق القلب الذى دعا إليه باسكال..

ببدو الحياة فى الزمن الحاضر فى كل النماذج السابقة غير محققة لرغباتنا ولا معبرة عن وعينا الصحيح بالزمن. فإذا كنا لا نستطيع إيقاف اللحظة فما فائدة العيش فيها؟ وما فائدة العيش فى المستقبل إذا كان يأتى أحياناً مخالفاً التصورات المحددة له سلفاً؟ وما فائدة العيش من أجل قيم أخلاقية جامدة وصارمة إذا كانت تطيح بكل المتع بعيداً عنا وتجعلنا معلقين بقيم نكتفى بالتطلع إليها دون العيش الحقيقى فيها؟ ثم ما فائدة الاعتقاد بوهم أننا مشاركون فى عالم القيم الأبدية من خلال الحب؟ ألا يمكن أن يكون هذا الحب مجرد وهم من اختراعنا؟ كيف إذن نحيا زمن الحاضر إذا كنا لا ننتمى إلى أى عالم آخر، بل نحن قوة دافعة فى هذا العالم الذى وجدنا فيه؟ هل يكون الحل هو الموقف الذى قدمه برجسون وعبر عنه بمفهومه عن الديمومة بمعنى التدفق الدائم للزمان فى مجرى الحياة الباطنة، أى زمن التجربة الحية وهو الزمان النفسى والكيفى المدرك بالحدس؟ وهل الديمومة - التى هى فى مفهوم برجسون تقدم مستمر للماضى ونفاذ له فى المستقبل. أى أنها امتداد الماضى فى الحاضر واختراق هذا الأخير فى المستقبل - هى اتصال وتواصل بين أبعاد الزمن ويتحقق فيها الجديد دوماً، كما يؤكد برجسون «كلما تعمقنا فى فحص طبيعة الزمن فهمنا أن الديمومة تدل على الاختراع وخلق الصور، والإعداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق» (٢٩) أتكون الديمومة بهذا هى الحل السحرى لمشكلة الزمن الحاضر، وتكون موقفاً من الزمان يختلف تمام الاختلاف عن المواقف السابقة؟

يبدو أننا ما زلنا بعيدين عن الحل الأمثل لتجربة الزمن فى الحاضر، فلا هو العيش فى اللحظة وحدها، ولا هو العيش فى المستقبل فحسب، ولا فى الأخلاق المنظمة، ولا فى الأمل المشارك فى مملكة سماوية، ولا فى الديمومة الخالصة التى تنحصر فى النهاية فى الزمان النفسى. مع اليقين بأننا كأنماط بشرية متفردة يمكن أن نعيش فى حاضرنا بكل هذه اللحظات السابقة بدرجات متفاوتة، تماماً كما تعيش الشعوب أيضاً حاضرها - كأنماط ثقافية متنوعة - أزماناً مختلفة. ولكننا ونحن نسعى للوصول إلى التجربة الصحيحة للعيش فى الزمن الحاضر ينبغى علينا ألا نغفل الجوانب النفسية للتوجه الزمنى. فمن الناحية النفسية يمكن النظر إلى الزمان بمستويات مختلفة، لأن مشكلة الزمان التاريخى ليست هى الوعى بالزمان فحسب،

فالتوجه أو التكوين النفسي للشخصية يحدد التوجه ناحية أحد أبعاد الزمن وهي الماضي أو الحاضر أو المستقبل التي غالباً ما يحكمها التغيرات التي تطرأ على الشخصية. «فالشخص العصابي – على سبيل المثال – يتوجه غالباً ناحية الماضي في كل أفعاله ويعيش فيه. وبطبيعة الحال لا نشير هنا إلى التوجه للماضي الناتج عن اهتمام الشخص بالتاريخ، فهذا شئ مختلف تماماً، بل وضروري لتحديد وضع الفرد بين الماضي والمستقبل. كما أن الانصراف إلى الاهتمام بالحاضر فحسب غالباً ما يعوق تطور الشخصية، ويؤدى إلى تغيرات سلبية نتيجة عدم استخدامها – أى الشخصية – لكل إمكانياتها مما يعرضها للتدمير وفقاً للمبدأ القائل بأن العضو غير المستخدم يذبل ويذوى. ومع ذلك فإن التوجه للحاضر ليس دائماً ميلاً أو مزاجاً شخصياً، ولكنه في أحيان أخرى يكون توجه مجتمع بأكمله، كما نجد في المجتمعات الصناعية الكبيرة التي تمارس ضغوطاً قوية على شعوبها – من خلال نظام التعليم أو وسائل الإعلام – لتنفيذ سياستها الرأسمالية، وإثارة شهوة النزعة الاستهلاكية في حاضر مجتمعاتها أو في الهنا والآن. وهكذا تظهر التغيرات الإيجابية للشخصية فقط عند الاتجاه نحو المستقبل»[٣٠]. هنا قد يلوح الحل الأمثل للتوجه الصحيح نحو الزمن الحاضر، وبمعنى أكثر دقة عندما يعيش الشخص بشكل مؤقت في الماضي أو الحاضر في الوقت الذى يهيمن عليه الاتجاه ناحية المستقبل.

إذا ما عدنا أدراجنا إلى بداية هذا البحث لمناقشة أصحاب التيار الأول (في ضوء ما توصلنا إليه من حل لإشكالية التعامل مع الزمن الحاضر) وتفنيد دعوتهم للعودة إلى الجذور، فهل تصدق دعواهم التي تجتر الماضي وتتوهم سعادة العيش فيه والاكتفاء به، وتتصور خطأ أن هذا وحده هو الزمان الحقيقي؟ وهل تصدق دعوى التيار الثاني الذى يتطلع للمستقبل مطالباً بقطع كل الجسور مع الماضي؟ من كل ما سبق يتضح زيف الدعوتين وافتقارهما معاً للوعي التاريخي بزمن الحاضر. فلا يمكن بطبيعة الحال الالتفات إلى الماضي واعتباره حاضراً أبدياً، فنحيا في واقع لا زماني. كما يستحيل بنفس القدر أن نقطع كل الخيوط مع الماضي لأنه – أى الماضي – حيٌ ولا يزال حياً بيننا على نحو ما، حتى وإن لم تلحظه عين الراصد لحركة الواقع.

نعود إلى حيث انتهينا من كلامنا عن جدل الحاضر والمستقبل الذى خلصنا منه إلى أننا لا نملك سوى الواقع المعيش، فإذا كان «الواقع المعيش... أو الحياة الحاضرة مبدعة فهى تنفتح على المستقبل، ومن خلال هذا الانفتاح على المستقبل نتحول إلى الماضى لنحصل منه على التجارب الضرورية للحاضر. وفى هذه الحالة يدخل الماضى حياتنا بشكل مباشر، وبطريقة أداتية كتجربة ضرورية لحياتنا الحاضرة الخلاقة»(٣١). هنا تكون العودة إلى الماضى ضرورة ملحة للاستعداد للمستقبل، ولكن هذه العودة إلى الخلف أو إلى الماضى هى فقط لشحذ القوى «كمن يقفز فوق خندق، فلابد له أن يتحرك للخلف قليلاً كى يحفز قواه ويستجمع سرعته»(٣٢). وبهذا المعنى وحده يمكننا أن نقول فى النهاية إننا نعي الحاضر تمام الوعى عندما ينفذ فيه الماضى والمستقبل بالصورة التى أوضحناها. وعصر النهضة الأوربية هو الفترة التاريخية التى وقع عليها اختيارنا لتكون نموذجاً للوعى التاريخى بالزمن الحاضر، فهى العصر الذى تبلورت فيه النظرة الصحيحة الواعية للزمن، والتى انطلقت من الحاضر وبدأت بداية جديدة كل الجدة مع عدم إغفال بعدى الماضى والمستقبل.

النهضة الأوربية نموذجاً للوعى التاريخى:

مادمنا قد اتخذنا من عصر النهضة الأوربية نموذجاً للوعى التاريخى، فلابد أولاً من التذكير بالمعنى الاشتقاقى للكلمة فى أصلها الأجنبى وفى ترجمتها العربية، لنؤكد من خلاله موقف الوعى فى تلك الحقبة الزمنية من الماضى والمستقبل معاً. فالكلمة الأصلية Renaiss ance تعنى حرفياً الميلاد الجديد أو الميلاد الثانى. وقد أصطلح على ترجمتها فى العربية بالنهضة التى تعنى البعث أو النهوض من جديد بعد ركود طويل. وهى حركة ثقافية بدأت فى إيطاليا منذ القرن الرابع عشر وامتدت إلى بقية الدول الأوربية، وسادتها حركة إحياء واسعة وبعث للتراث اليونانى والرومانى القديم، ولكنه لم يكن بعثاً لشئ ماضى أو إحياء لعضر قديم، بل كان فى جوهره ولادة جديدة لتراث قديم، بمعنى آخر كانت عودة نقدية فاحصة للماضى ومؤسسة للمستقبل. فقد نظر الأوربيون «إلى تراثهم، فى عصر نهضتهم ، نظرة ناضجة، لا تخجل من الاعتراف بالاختلاف الجذرى بينه وبين حاضرهم الجديد، وكانت بذلك

عاملاً حاسماً فى القضاء السريع على تخلفهم الفكرى»[٣٣] لقد تم توظيف رؤية الماضى بشكل نقدى وواع من أجل الحاضر، بأن وضع الأوربيون تراثهم الماضى فى سياقه التاريخى، وكانوا على وعى بأنه مضى، وأدركوا بحس تاريخى صادق تلك الفجوة الزمنية التى تفصل بين الماضى والحاضر، ومع اعترافهم بالقيمة الحقيقية لتراثهم الثقافى وتقييمه فى إطار عصره إلا أن هذا لم يمنعهم من الوعى بالحاضر الذى يعيشون فيه وإدراك متغيراته فتملكتهم رغبة جامحة فى البدء من جديد.

تميز عصر النهضة بنظرة جديدة للإنسان والكون، فقد كان فى مفهومه العام «عصر الإنسانية ، تميره روح جديدة تفيض بالحرية وشعور جديد ومهيب بالفرد، وواقعية جديدة فى تصور الطبيعة»[٣٤] أنه أيضاً عصر الاكتشافات الكبرى، وعصر الإصلاح الدينى، ونمو الدول القومية، وبداية انطلاق الاقتصاد الرأسمالى والتجارى مصحوباً بنهضة فنية شملت كل ميادين الفنون والآداب. كما كانت ا[illegible] ضة فترة توهج فكرى شمل الروح والمعرفة والفلسفة والسياسة والاجتماع، بحيث يمكن أن نقول إنها – أى النهضة – وضعت أوربا على عتبة العصر الحديث.

وصف المؤرخ الفرنسى المشهور ميشليه النهضة بعبارة شهيرة قال فيها «إنها اكتشاف للعالم والإنسان» أى أنها العصر الذى فتح «كتاب الطبيعة» و«كتاب التاريخ» معاً. فقد انفتحت الطبيعة أمام الإنسان ليمعن النظر فيها، وساد العصر «الشعور بالاتساع واللامحدودية الذى يستولى على البشر»[٣٥]. أى الشعور بلا محدودية الأرض الذى تجلى فى الكشوف الجغرافية ورحلات كولمبوس وماجلان، ورحلات الدوران الأولى حول الكرة الأرضية. وأيضاً الشعور بلا محدودية السماء واكتشاف أن الأرض ليست هى مركز الكون، وأن هناك العديد من الأكوان الأخرى، الأمر الذى أدى إلى التخلى عن وجهة نظر مركزية الأرض لصالح مركزية الشمس. لقد كان الشعور باللامحدودية هو التعبير الحقيقى عن أهم الظواهر المميزة لعصر النهضة، وهى روح الجرأة والمخاطرة والمغامرة إلى ما وراء كل الحدود، حدود الأرض والسماء والعقل على السواء. الأمر الذى شجع العقل الأوربى على طرح أسئلة كانت محرمة عليه، وأن يطوف فى بلاد وشعوب نائية ويجوب عالماً لم يجبه أحد من قبل. ويطأ أراضى وميادين جديدة بعقلية الرائد والفاتح والمغامر الذى يستمتع بمتعة الكشف ولذة المغامرة

وكما انفتح «كتاب الطبيعة» انفتح أيضاً «كتاب التاريخ»، واستعاد الإنسان «كرامته الإغريقية»، ولم يعد العالم متمركزاً حول الشمس فقط، بل حول الإنسان أيضاً. فالنهضة التى كانت فى المقام الأول من أجل الإنسان لم يصنعها سوى الإنسان نفسه، فكان «الإنسان الصانع» الذى ابتدع فنوناً عديدة، ووعت المخيلة دورها فى مسار التاريخ فانطلق الفنان باعتباره شخصية فردية خلاقة متحرراً من روابط التقاليد إلى حد كبير، وكان اكتشاف المنظور الذى فتح الفن على عالم لا نهائى. لقد كانت الإنسانية الواعية بذاتها هى مفتاح عصر النهضة، فتم تفسير كل شئ بمصطلحات إنسانية معبرة عن الإنسان الذى يعيش على هذه الأرض، الإنسان الذى أكد فرديته، وامتلك ذاته، واتسعت معرفته وتطورت ملكاته النقدية الواعية. وكشفت النهضة عن ميلاد جديد لإنسان جديد ومجتمع يحمل قيماً جديدة، كما كانت عصر رفع لواء الفاعلية كشعار لإنسان حقق ذاته من خلال العمل، فكان الإنسان وإبداعاته الخلاقة هما الشحنة الهائلة التيدفعت النهضة إلى الأمام كحركة تاريخية فى اتجاه المستقبل.

لقد كانت القضية الأساسية فى عصر النهضة هى خلق رابطة جديدة بين الإنسان والطبيعة، رابطة يتم فيها النظر إلى الكون نظرة جديدة غير سكونية، فكانت الطبيعة الفاعلة عند جوردانو برونو، أى الطبيعة المبدعة التى تشكل العالم والتى بفضلها يشكل العالم ذاته بذاته، فكل من الإنسان والطبيعة يسيران جنبا إلى جنب، وكلاهما لم يكتمل بعد، بل مازالت أمامهما إمكانية عيانية لعقد تحالف جديد، وكلاهما فى صيرورة متجددة على حد تعبير باراسيلزوس(**) أن العالم يسقط فى العدم إذا لم «يخلق ثانية» فى كل لحظة. وأن الإنسان المسلح بخيال خلاق وذكاء مبدع مكلف بإنضاج إنسان أفضل وعالم أفضل. فالطبيعة لا تنتج شيئاً كاملاً منذ البداية، ولكن على الإنسان أن ينجز ويتمم كل شئ[٣٦]. ومع هوبز يتحول العمل والإنتاج – اللذان كان المجتمع الأرستقراطى قد لفظهما نهائياً – إلى أداة لتقييم العالم. فكانت النهضة هى اللحظة التاريخية التى توقفت فيها الرؤية الأفلاطونية التى تهتم بتأمل الأفكار أو المثل وازدرت العمل وترفعت عنه.

إذا كنا قد اتخذنا من عصر النهضة – على وجه التحديد – نموذجاً للوعى

التاريخى فإن هذا يعنى أن العصر الذى سبقه - أى العصر الوسيط - لم يكن كذلك. فهل يعنى هذا أن العصر الذى نعنيه يمثل حالة انقطاع عن العصر السابق له؟ وهل يحق لنا أن نقول إنه عصر بداية جديدة كل الجدة ومقطوعة الصلة بما قبلها؟ وإذا كان هذا صحيحا، فهل يمكن لنا أن نحدد عصر النهضة تحديداً زمنياً دقيقاً يبدأ من تاريخ هذه القطيعة؟ حقيقة الأمر أن الحدود الفاصلة بين حقبتين تاريخيتين - كما بينا سلفاً - غير ممكنة من الناحية العملية، بالإضافة إلى أنها شديدة الصعوبة فى عصر النهضة، لأن عصر النهضة - كما يرى جورج سارتون - قد مر «بفترتين إحيائيتين، بدأت أولى هاتين الفترتين فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر، وبلغت أوجها فى القرن الثالث عشر بحافز من المعارف الإغريقية العربية التى تلقاها غرب أوربا (عن طريق العرب). وأما الفترة الثانية التى شهدت تقدم المنهج التجريبى فلم تبدأ قبل القرن السابع عشر. وكانت أولى هاتين الفترتين الإحيائيتين فى جوهرها إقراراً للصلات بمعين الحياة الثقافية الأساسى، أى كتابات الإغريق كما نقلها وصححها الباحثون من أبناء الضاد... أما فترة الإحياء الثانية فكانت فى الواقع بداية جديدة... باعتبارها بداية العلم الحديث»(٣٧).

يتضح من النص السابق استمرارية واتصال تراث الماضى بحاضر النهضة، مما يوحى بنفى فكرة القطيعة المعرفية بين زمن النهضة والأزمان السابقة عليها. ولكن حقيقة الأمر أنه حدث فى هذا العصر «بلا ريب انقطاع، ولكنه فى نفس الوقت اتصال وتواصل؛ انقطاع بالنسبة لما قبله، ولكنه انقطاع لا يتحدد بسنة ولا بعقد ولا حتى بنصف قرن، كما أنه انقطاع لا يلغى ما قبله، وهو بالنسبة إلى ما بعده شئ بارز ومذهل»(٣٨). بهذا المعنى لم تكن النهضة الأوربية مجرد تطور نوعى وكمى للتراث والتاريخ الثقافى، ولا كانت مجرد ميلاد جديد لتراث قديم فحسب، بل هى ولادة شئ لم يحدث أن تصوره إنسان فى زمن من أزمنة الماضى، فكانت بحق انطلاقاً وبعثاً أو ميلاداً جديداً كل الجدة، و«كأية حركة تاريخية كبرى، فإن لعصر النهضة ينابيع أصيلة عميقة، فالسياسة والدين والتجارة والصناعة والشغف بتحليل معرفة علمية جديدة، وروح المخاطرة.. قد أسهمت جميعاً فى حفز الحركة»(٣٩).

لقد كانت النهضة لحظة امتلاك الوعى وتحديده لذاته، لحظة إدراك الواقع

العيبى واكتشاف الإمكانات الثورية الكامنة فيه، والتصميم الإرادى على نقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقق، أى اللحظة القادرة على استشراف المستقبل. ومع أنه «لم يكن فى عصر النهضة نهضة علمية كبيرة، فقد كان مرحلة لازمة للتطور، إنه بمثابة إحدى المعارك التى ينبغى للبشر خوض غمارها لكى يصلوا إلى مستوى أرفع»(٤٠) ومع ذلك فقد كشفت النهضة العلمية عن بداياتها فى هذا العصر متمثلة فى بعض الكتابات التى تميزت بشدة وعيها بالواقع التاريخى لحاضرها مثل «أطلنطا الجديدة» لفرنسيس بيكون، و«مدينة الشمس» لتوماسو كامبلانيلا، وهما المؤلفان اللذان كشفا عن إمكانات هائلة للتطور التقنى بفضل قراءة مؤلفيهما لواقع عصرهما ودراسته بالعلم، فاستطاعا أن يستخرجا إمكاناته الكامنة التى أمكن تحقيقها فى المستقبل. وقدما صوراً لاختراعات علمية عديدة اهتمت بها وحققتها القرون التالية لهما، كما حقق التقدم العلمى والثورة الصناعية بعد ذلك الكثير من هذه الصور. ولا تخلو كل إبداعات النهضة من إلقاء هذا الضوء على إمكانات الواقع الكامنة ولا من استشراق الجديد القادم فى المستقبل.

كان عصر النهضة - إذن - لحظة (إذا جاز لنا استخدام هذه اللفظة) تتوسط بين الماضى بكل ما فيه من تراث ثقافى يحمل قيماً يمكن أن تدفع مسيرة التاريخ إلى الأمام، وبين المستقبل بكل ما يحمله من إمكانات لم تتحقق بعد. وهى لحظة يمكن أن توصف بالغموض والنقص وعدم الاكتمال، وعلى الرغم من كل ذلك فهى اللحظة التى وضعت العقل الأوربى على طريق المستقبل، كما كانت بمعنى آخر لحظة خروج من الكهف الوسيط إلى الوعى بحرية السؤال والبحث بغير حدود. إنها الميلاد الجديد الذى شمل كل ميادين الفكر والروح والعلم والكشف والمعرفة، وتأسس معه «حاضر» حمل فى أحشائه المستقبل الذى ما يزال مستمراً ومتجدداً إلى اليوم، بحيث نستطيع أن نقول إن حاضر أوربا الآن والتقدم الذى تعيش فيه هو الابن الشرعى للأسس التى وضعها عصر النهضة. لقد كان ـ أى حاضر أوربا الآن ـ هو المستقبل الذى حملته النهضة فى أحشائها. ولقد امتزج التراث الثقافى والعلمى للزمن الماضى بالذات المكونة والفعالة والمبدعة فى هذه النهضة، أى الإنسان، مما أدى إلى انطلاق النهضة فى مجالات عديدة شكلت فى مجموعها الكل الحضارى

للبشرية الغربية الواعية الفعالة ففي مجال الفلسفة كان جوردانو برونو وكامبانيلا وباراسيلزوس وياكوب بوهمه وفرنسيس بيكون. وفي مجال العلوم الطبيعية كان جاليليو وكيبلر ونيوتن. وفي فلسفة الحق والقانون والدولة والتاريخ كان ألتوسيوس وماكيافيلي وبودان وجروسيوس وتوماس هوبز وفيكو.وكل هذه الإبداعات الحضارية على تنوعها واختلاف مستوياتها والموجهة من أجل الإنسان لم يخلقها سوى الإنسان نفسه. الإنسان المزود بالوعي التاريخي بالمستقبل، وبالإرادة القادرة على تحقيق أحلامه المستقبلية في الواقع المتغير والمتحول باستمرار. وبهذا يمكن القول إن أعظم ما أبدعته النهضة الأوربية أو أنتجته هو هذا الإنسان الجديد نفسه، وأن أعظم ما في هذا الإنسان هو وعيه الجديد أو بالأحرى وعيه التاريخي والجدلي بماضيه وحاضره ومستقبله.

المراجـــع

(١) كينيث ج. دنباى. الزماد والمصادفة، ترجمة فؤاد كامل. مجلة ديوجين، مركز مطبوعات اليونسكو. عدد ٣١، ١٩٧٦. ص٧٤.

(٢) عطيات أبو السعود: الأمل واليوتوبيا فى فلسفة إرنست بلوخ. الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧٧، ص٢٥٠ - ٢٥١

(٣) Cackowski. Zdzistaw: The Pecliarities of Human Time. Dialogue and Humanism. The Universalist Journal. Warsaw University. Center of Universalism. Vol. IV. No. 1/1994. P. 24.

(٤) جوف، لى، جاك: فى العصور الوسطى، زمن الكنيسة وزمن التاجر، ترجمة د. هدى وصفى. مجلة ألف. القاهرة. الجامعة الأمريكية، العدد التاسع . ١٩٨٩. ص٢٢٢.

(٥) Edwards. Pual (ed.): Encyclopedia of Philosophy. New York. Macmillan. V. 8. 1972. article Time. p. 127.

(٦) Cackowski. Zdzistaw: Ibid. p. 28.

(٧) فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٩، ص٢٧.

(٨) زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٩٧٦، ص١٥٠

(٩) بورتر. روى: فكرة الزمان عبر التاريخ. ترجمة فؤاد كامل. الكويت، عالم المعرفة، عدد ١٥٩، ١٩٩٢، ص٢٢ - ٢٣.

(١٠) Cackowski. Zdzistaw: The Time- Space of Human Life. In Dialogue and Humanism P. 76.

(١١) Ibid: P. 71.

(١٢) بورتر، روى: فكرة الزمان عبر التاريخ، الترجمة العربية، ص٢٢

(١٣) Cackowski. Zdzistaw: The Peculiarities of Human Time. P. 29.

(١٤) Czarnecki, J. Zdzistaw: On the Idealization of the Historical Past. In Dialogue and Humanism. P. 77.

(١٥) Cackowski. Zdzistaw: The Time- Space of Human Life. P. 69.

(١٦) Czarnecki. J. Zdzistaw: Ibid. P. 77-78.

(١٧) Ibid: P. 78.

(١٨) بورتر، روى: فكرة الزمان عبر التاريخ، الترجمة العربية، ص٢٤.

(١٩) فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، ص٣٧.

(٢٠) Edwauds. Paul (Ed.): Encyclopedia of Philosophy. V. 8. article Time. P. 126.

(٢١) ورد نص نيتشه فى:

Suchodolski. Bogdan: The Manifold Attitude to Time and Eternity in a single Culture. In Dialogue and Humanism. P. 9.

(٢٢) Cackowski. Zdzistaw: The Peculiarities of Human Time. P. 30-31.

(٢٣) ورد نص أوغسطين فى:

آلان جرا: أحجية الزمان، ترجمة محمد سيد عزب، مجلة ديوجين، مركز مطبوعات اليونسكو، عدد ٧٢، ١٩٨٦، ص١١٧.

(٢٤) عبد الغفار مكاوى: اللحظة الخالدة والحاضر السرمدى، فى «شعر وفكر»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص٢٠١.

(٢٥) بيير هاردو في الحاصر وحده سعادتنا. ترجمة موسى بدوى، مجلة ديوجين مركز مطبوعات اليونسكو، العدد ٧٧، د.ت، ص٦٠.

(٢٦) جوته: فاوست: ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوى، الكويت، وزارة الإعلام، سلسلة المسرح العالمى ١٩٨٩، جـ٣ (النص المسرحى الثانى) ص٢٨٩.

(٢٧) Suchodolski. Bogdan: Ibid. P. 12-13.

(*) من المعروف من الأساطير اليونانية القديمة أن الإلة أبوللو يمثل النور والوحدة والنظام والحدود الواضحة، بينما يعبر الإله ديونيسيوس عن نشوة الإبداع والعاطفة المتأججة بالحب والخلق والاندفاع إلى الحياة. والأبوللونى والديونيسى مفهوم مزدوج يرجع فى صورته هذه إلى الفيلسوف شيلنج الذى أراد به أن يميز بين ماهية الإله أبوللو التى تتجه إلى الشكل والنظام فى مقابل صورة الإله ديونيسيوس الذى يعبر عن النشوة ودوافع الخلق والإبداع التى تدمر كل الأشكال. ففى الإنسان على حد قول شيلنج نجد قوة خلاقة عمياء تتخطى بطبيعتها كل الحدود وتقابلها قوة أخرى عاقلة تعرف حدودها وأشكالها وتتحكم فى نفسها، وكلا القوتين موجود فى الذات نفسها. ويؤكد شيلنج أن سر الشعر الحقيقى يكمن فى العناق المتبادل بين النشوة والإنطلاق وبين الاتزان والعقل، وبهذا تتميز العاطفة الأبوللونية عن العاطفة الديونيسية. وقد استخدم هيجل ونيتشه وريتشارد فاجنر هذا المفهوم المزدوج للتمييز بين طبيعتين مختلفتين. ويعد نيتشه أهم من ميز بين الأبوللونى والديونيسى فى كتابه «مولد التراجيديا من روح الموسيقى» عام ١٨٧١، إذ جعل الروح الديونيسية المندفعة والخلاقة هى السمة الغالبة للعصر الملحمى والتراجيدى عند اليونان، كما جعل الروح الأبوللونى هو السمة الغالبة للتفكير العقلى والجدلى الذى ساد ابتداء من سقراط وترتب عليه تدهور الروح اليونانية وذبول قوتها ونضارتها. وقد اعتبر نيتشه أن التراجيديا اليونانية وأوبرات فاجنر يمثلان وحدات تجمع بين الأبوللونى والديونيسى.

(٢٨) ورد نص لاوتزو فى الرجع السابق ص١٣.

(٢٩) برجسون، هنرى: التطور الخالق. ترجمة د. محمود قاسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص٢٠.

(٣٠) Obuchowski. Kazimierz: The Psychological Aspects of Temporal Orientation. In Dialogue and Humanism P 33

(٣١) Cackowski. Zdzistaw: The Time- Space of Human Life. P. 70.

(٣٢) Ibid: P 75.

(٣٣) فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، ص٤٣.

(٣٤) راولى، جورج: الفن فى عصر النهضة. فى «حضارة عصر النهضة». ترجمة د. عبد الرحمن زكى، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، أكتوبر، ١٩٦١، ص١٣٧.

(٣٥) بلوخ، إرنست: فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم وشروح إلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص٤٠.

(**) تيو فراستس بومباستس باراسيلزوس (١٤٩٣- ١٥٤١) عالم وطبيب شعبى وفيلسوف، ولد فى سويسرا، وعاش حياة متنقلة، يعد ممثلاً حقيقياً لروح عصر النهضة، كان لشخصيته تأثير كبير على ملامح فاوست جوته. ينطلق مذهب باراسيلزوس الفلسفى من فكرة أساسية قائمة على التوافقات بين العالم الداخلى والعالم الخارجى، بمعنى أننا لا نفهم العالم الداخلى للإنسان إلا من خلال العالم الخارجى، ولكن أيضاً بدون العالم الداخلى (الإنسان) لا يمكن لنا الوصول إلى العالم الخارجى. إنها عملية جدلية متبادلة بين الميكرو والماكرو كوزم.

(٣٦) انظر بلوخ، إرنست، فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية، ص٧٩، ٨٢.

(٣٧) سارتون، جورج: العلم فى عصر النهضة، فى «حضارة عصر النهضة». الترجمة العربية، ص١٠٢.

(٣٨) بلوخ، إرنست: فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية، من مقدمة المترجم، ص٧.

(٣٩) تومسون: جيمس وستفال: الريادة والكشف فى خلال عصر النهضة، فى «حضارة عصر النهضة»، الترجمة العربية، ص٦.

(٤٠) سارتون، جورج: العلم فى عصر النهضة، مرجع سابق، ص١٢٥.

المفارقة التاريخية عند نيتشه
إرادة الحياة بين الحس التاريخي والحس اللاتاريخي

مقدمة :

يثير عنوان هذا البحث العديد من علامات الاستفهام أولها : ما هى المفارقة التاريخية ؟ وثانيها كيف تتأرجح دراسةالتاريخ بين الحس التاريخي - وهو الأساس الذى تستند إليه أية دراسة موضوعية وجادة للأحداث التاريخية - وبين الحس اللاتاريخي وما يثيره من علامات تعجب لم تألفها الدراسات التاريخية ؟ وثالث هذه التساؤلات وأهمها : لماذا نيتشه الآن ؟ وهو سؤال لا يثيره عنوان هذا البحث فقط، بل هو مطروح فى الدوائر الثقافية العالمية منذ فترة طويلة مضت وحتى أيامنا هذه . فعلى الرغم من مرور مائة عام على رحيل نيتشه ، إلا أنه مازال الفيلسوف الذى تدور حوله الدراسات فى أنحاء عديدة من العالم ، ليس فقط لأنه من كبار الفلاسفة الألمان فى القرن التاسع عشر، وليس فحسب لتفرد شخصيته فى تاريخ الفكر وأهميته الكبرى فى تاريخ الفلسفة وتعامله مع أصعب المسائل تعقيداً ، بل لأهمية أفكاره الفلسفية فى ميادين عديدة من البحث المعاصر. وعالمية فكر نيتشه يتُوقع لها أن تستمر وتزدهر فى المستقبل فى شكل سلسلة من الدراسات لتحليل وتفسير وتقييم الجوانب العديدة من فكره . وربما يكون الهدف من هذه الدراسات - على تنوعها - هو الإسهام فى مراجعة فكر نيتشه الذى تعرض لسوء الفهم وسوء الاستخدام ما يقرب من قرن من الزمان ، وتم التجنى عليه وإخضاعه قسرا وظلما لأفكار ونظم سياسية - كالنازية والفاشية - ربطت اسمه بأكبر كارثة فى التاريخ الحديث .

يعود سوء الفهم الذى تعرض له فكر نيتشه إلى أسباب عديدة، ساهم فيها بغير شك الفيلسوف نفسه بتناقضاته ومفارقاته الشهيرة، وتخفى كتاباته وراء أقنعة مجازية تستعصى على الفهم فى كثير من الأحيان ، بالإضافة إلى صعوبة التعامل مع المادة الضخمة لأعماله التى أتسمت بالتشذر واللانسقية والنسيج غير المترابط - حتى

داخل العمل الواحد - في شكل أمثال وحكم وجمل متقطعة . وقد تعرضت فلسفة نيتشه لسوء الفهم من قبل المتحمسين والمعارضين لها على السواء؛ تعامل البعض مع فلسفته الأخلاقية بشكل يغلب عليه الانفعال والتبسيط المخل الذى أساء فهم هذه الفلسفة على حقيقتها، كما فسر البعض الآخر فلسفته تفسيرات تدعم الأيديولوجية النازية مما نتج عنه كره الناس لنيتشه أكثر من كرههم للنازيين أنفسهم أو الذين أساؤا استخدام أفكاره، وربما يكون غنى وثراء وتناقضات أفكار نيتشه وشاعرية أسلوبه الغنى بالصور والاستعارات والرموز هى التى أثارت هذه المواقف المتباينة.

لكل الأسباب السابقة تأتى أهمية الدراسات المعاصرة التى تسهم فى مراجعة نقدية متطورة لفلسفة نيتشه التى أثبتت قضايا عصرنا الحاضر أنها ما زالت حية بيننا ، وأن نيتشه بكل المقاييس معاصر لنا، وأنه من طراز من الفلاسفة الذين لا يمكن أن نتجاهلهم ، بل ويتحتم علينا أن نقدرهم حق قدرهم حتى لو وجدنا أنفسنا فى مواجهات خلافية معهم . لم يكن نيتشه مجرد فيلسوف صاغ وجهات نظر فلسفية حول بعض قضايا عصره، ولم يكن يسعى لفهم الفلسفة وتحليلها فحسب، بل تحدى تراثها تحديا نقديا ومارسها وعايشها معايشة باطنية ، بل كان أيضا مهموما بماضى الفلسفة وحاضرها ومستقبلها، وهو الذى وضع «مصير الفلسفة ومستقبلها» موضع سؤال وشك، ووضع نبؤة للتاريخ لمائتى عام قادمة محذرا ومنذرا بمستقبل الفلسفة ومستقبل البشرية . وبفضله ما زال السؤال عن مستقبل الفلسفة والبشرية مطروحا حتى اليوم . والآن وبعد مرور مائة عام ، هل صدقت نبؤة نيتشه فى التاريخ عندما أطلق صيحته : «الآن ستفنى الأخلاق بالتدريج : هذه رؤية كبرى فى مائة فصل للقرنين القادمين فى أوربا - وهى الأكثر رعبا ، والأكثر شكا ، وربما الأكثر أملا من كل الرؤى»[1] . هل ستظل صرخة التحذير التى أطلقها قائمة لمائة عام أخرى؟ وهل كان نيتشه فيلسوفا متعاليا على التاريخ ، أم أن رؤيته لم تتجاوز التاريخ؟ وهل صدق استقراؤه لواقع حاضره الثقافى؟ وهل بلورة نيتشه لمشكلة الزمن الحاضر بوضعها فى إطار أوسع وهو مشكلة الحضارة الأوربية ومصيرها ينم عن وعى وحس تاريخى أم أنه يكشف عن الحس اللاتاريخى - بكل ما تحمله الكلمة من مفارقة - أم أنه جمع بين الوعى التاريخى واللاتاريخى معا؟ وهل هذه الرؤية النكوصية للتاريخ

- التى تفسر تاريخ الحضارة الغربية فى عصره بأنه ارتداد ونكوص من عصور بطولية إلى عصر تدهور وانحطاط تجوس فيه العدمية - كانت من أجل الهدم فقط، أم من أجل إثارة التفكير فى المستقبل فى ضوء قلقه على المستقبل الإنسانى؟ ثم أخيرا، هل الهدف النهائى لنقد نيتشه وهدمه للحضارة الغربية هو تدمير أم إبداع؟ بمعنى آخر، هل هو آلام احتضار أم مخاض ميلاد؟

سيحاول هذا البحث الإجابة عن هذه التساؤلات التى تدور فى محورين أساسيين: يدور المحور الأول حول : فلسفة نيتشه التاريخية ، ويتناول مفهوم نيتشه عن التاريخ وكيف يكون فى خدمة الطاقة المبدعة للحياة انطلاقا من نقده لمفهوم الحقيقة. وينقسم هذا المحور إلى ثلاث نقاط : (١) أنواع التاريخ ، ويعرض للأنواع الثلاثة للتاريخ التى حددها نيتشه وكيفية ارتباط كل منها بالحياة . (٢) المفارقة التاريخية، وهى التى تتضح معالمها فى تأكيد نيتشه على الحس التاريخى والحس اللاتاريخى معا، كما تتأكد أيضا فى فكرة العود الأبدى عندما يصبح الماضى مستقبلا ويصبح المستقبل ماضيا . (٣) الرؤية النكوصية للتاريخ ، وتعرض لرؤية نيتشه لتدهور التاريخ من عصور بطولية نبيلة تعبر عن أخلاق السادة ، إلى عصور متدهورة تتحكم فيها أخلاق العبيد .

أما عن المحور الثانى فيدور حول كشف قناع الزمن الحاضر، ويعرض لرؤية نيتشه النقدية التى تدين تدهور الحضارة فى العصر الحديث وتؤكد رؤية نيتشه النكوصية للتاريخ والحضارة وهى التى سيدور حولها المحور الأول . وينقسم هذا المحور أيضا إلى ثلاث نقاط : (١) الرؤية النقدية للعصر الحديث بين نيتشه وروسو ، وقد اقتصرنا فى هذه النقطة على تفسير كل منهما لمشكلة التدهور الحضارى ، وبحثهما عن العلل التاريخية لفساد زمنهما الحاضر . (٢) أصول المجتمع البشرى، التى تتناول الرؤيتين المتعارضتين عند كلا المفكرين لتلك الأصول، وهنا ننتهى إلى النقطة الثالثة والأخيرة من هذا البحث وهى (٣) مأساوية الوجود التاريخى للإنسان ، ويتناول كيف واجه كلاهما تلك المأساة . وينتهى البحث بخاتمة قصيرة عن ضرورة الاهتمام بفلسفة نيتشه التى يمكن أن تساعدنا على تجاوز المحنة الحاضرة للوجود والتاريخ العربى .

أولا : فلسفة نيتشه التاريخية :

قد يتوقع القارئ أن نتحدث تحت هذا العنوان عن نوع المعرفة التى اتبعها نيتشه فى دراسة التاريخ، أو عن المنهج الذى سلكه لنفس الغرض، وهى الأمور التقليدية التى تتعرض لها أغلب دراسات فلسفة التاريخ . لكن الأمر يختلف عندما نتحدث عن فيلسوف غير تقليدى مثل نيتشه ، فالتاريخ بالنسبة له ليس موضوعا للقراءة، ودراسته لا تنحصر فى جمع وثائق وحقائق عن أحداث الماضى وشخصياته ، ولا أهمية عنده للترتيب الزمانى أو المكانى لأحداث التاريخ، بل لا يعنيه منه تلك المسيرة الأخلاقية التى رسمها الله للإنسان على الأرض للوصول فى النهاية إلى المملكة النهائية أو مملكة الله . إن التاريخ بالنسبة لنيتشه مشكلة فلسفية وجودية عينية ، وقيمته تكمن فى توظيفه «للزمن القادم» وغايته الكبرى هى الوصول لنماذجه الأسمى .

تنطلق فلسفة نيتشه بأكملها - لا فلسفته التاريخية فقط - من مشروع طموح لإعادة تقييم كل القيم الموروثة . وهو يستهل مشروعه بطرح السؤال «بماذا نؤمن؟ من هنا يجب أن تتحدد أهمية كل الأشياء من جديد» [٢] . وقد جعل نيتشه من النقد أساس هذا التقييم ونقطة بدايته، وحدد لمشروعه جانبين يمثل الجانب الأول العنصر الإيجابى لإعادة التقييم كما ظهر فى «هكذا تكلم زرادشت» وتمثل مؤلفاته المتأخرة العنصر السلبى منه : «والآن بعد أن تم الجزء الإيجابى من مهمتى ، فقد جاء دور الرفض، دور إطلاق صوت : «اللا» فى القول والفعل : إعادة تقييم القيم الموجودة نفسها، تلك الحرب الكبرى، الإهابة بيوم القرار الحاسم» [٣] . وقد طرح نيتشه بحثه النقدى للقيم فى خمس تساؤلات حول القيم الأساسية التى قام عليها جوهر التراث الغربى : «ما قيمة المعرفة؟ ما قيمة الأخلاق؟ ما قيمة الدين؟ ما قيمة الفن؟ ما قيمة الدولة ؟ [٤] ولأن كلا من هذه الأسئلة يستلزم بحثا أو بحوثا مستقلة خاصة عندما نعرف أن إعادة تقييم القيم هى المشروع الأساسى لكل أعمال نيتشه منذ كتاباته الأولى الخصبة وحتى مؤلفاته المتأخرة الأكثر نضجاً، وأن مشكلات القيمة هى المهمة التى وهب حياته الفلسفية من أجلها، فلن نتناول فى هذا المجال سوى السؤال الأول الذى يندرج هذا البحث فى إطاره لما يتضمنه من أسئلة أخرى: «ما قيمة الحقيقة؟ ما قيمة العقل؟ ما قيمة الموضوعية؟ وما قيمة العلم؟ ما قيمة التاريخ؟ وهل الحقيقة شئ يمكن الوصول إليه؟» [٥] .

لم يطرح نيتشه تساؤله عن طبيعة المعرفة، ولم يهتم بطبيعة الحقيقة - كما فعل سائر الفلاسفة - وإنما حصر دائرة بحثه في قيمة المعرفة، وقيمة الحقيقة، فكان هجومه على التراث الفلسفي الغربي هو بداية هذا المشروع النقدي. فإذا كان أفلاطون «قد وضع في محاورة «الجمهورية» أسس التاريخ الغربي، فإن نيتشه قد دمر في «هكذا تكلم زرادشت» هذا التاريخ الذي وهن وفسد بعد أن أضنته المسيحية تاريخيا»(٦). وإذا كان هناك العديد من الفلاسفة الذين اهتموا بطبيعة الحقيقة، فإن القليل منهم هو الذي شك في قيمة الحقيقة، فاتخذ نيتشه من هذا الإغفال نقطة بدايته وجعل قيمة الحقيقة - وليست طبيعتها - محورا لفلسفته في إطار نقده للقيم. ولاشك أن عملية إعادة تقييم القيم أدت إلى رفضها بالكامل. فقد رفض نيتشه رفضا نهائيا نظرية المثل أو الصور الأفلاطونية، وأخذ على عاتقه تدمير تلك النزعة. وإذا كان أفلاطون قد أسس قديما ما أطلق عليه «العالم الحق» فقد أكد نيتشه في «هكذا تكلم زرادشت» أن العالم الحقيقي محض خرافة، وبدأ نقده للتاريخ من نقده للفكرة الأفلاطونية - المسيحية عن الحقيقة مدينا تمييز الفكر الأوربي بين «ماهية الشيء» و«ما يبدو منه»، مؤكدا أن روح الاستياء والمرارة التي تميز تاريخ الميتافيزيقا الغربية كله من أفلاطون حتى كانط، إنما كانت نتيجة المقابلة بين عالمين متعارضين «العالم الماورائي» الذي تم تصويره على أنه العالم الحق، وعالم الصيرورة (الهنا والآن) الذي تم تصويره على أنه العالم الظاهر فحسب. وهي الفكرة التي ظلت مفكري التراث الغربي يخلقون «عالما ميتافيزيقيا» كان عند أفلاطون هو «عالم المثل» وكان في المسيحية هو «ملكوت الرب».

نظرت الحضارة الغربية إلى القيم على أنها الحقيقة التي تستحق التبجيل، فهذه القيم هي التي وضعت الخير في مقابل الشر، والصدق في مقابل الكذب. وأخذ نيتشه على عاتقه اقتفاء آثار سلالة تلك القيم ليؤكد عدم وجود قيمة بدون تقييم «أيا كانت القيم في عالمنا الآن فليس لها قيمة في حد ذاتها، ولا وفق طبيعتها - الطبيعة دائما بلا قيمة، ولكنها تكتسب القيمة في بعض الأحيان لكونها موجودة - لكننا نحن الذين أضفينا عليها هذه القيمة»(٧). وقد اضطلع نيتشه بهذه المهمة النقدية في كتابه «جينالوجيا الأخلاق»، وهي المهمة التي تطلبت دراسة الظروف التي نشأت

فيها القيم الأخلاقية - كيف نمت وتطورت وتغيرت - وتطلبت أيضا دراس الاشكال المختلفة التي ظهرت فيها تلك القيم الأخلاقية. وقد ظهر اهتمام نيتش بسلالة الأخلاق «في وقت مبكر في سن الثالثة عشر، فكرس جهده الفلسفي لبحث عن أصل الشر، وعلى الرغم من أنه نسبه - أي الشر - في هذه المرحلة إلى الله، إ أنه فصل في سن متأخرة بين اللاهوت والأخلاق، وتوقف عن النظر إلى الشر فيه وراء العالم. فكانت دراسته للتاريخ وعلم اللغة واهتمامه بعلم النفس قد حولت إشكاليته وصاغتها بشكل أكثر نضجا: تحت أية ظروف ورث الإنسان أحكام القيم عن الخير والشر؟ وهل أحكام القيمة تعد ازدهارا للإنسانية أم علامة على تدهورها؟»[^٨].

للأسباب السابقة قدم نيتشه تحليلا تاريخيا وسيكولوجيا لنشأة القيم وتطورها في محاولة لإقناعنا بالتخلي عن كل أشكال النزعة الأفلاطونية - المسيحية التي وضعت القيم في عالم الخلود أو في السماء، وهو ما يشجعنا على إيجاد قائمة جديدة من القيم تتصدى للتدهور العدمي الذي غرق فيه التراث الأوربي. ويناشدنا نيتشه «بتغيير مكان القيم من السماء إلى الأرض. من الأبدية إلى التاريخ، ويتطلب هذا التغيير إثبات الوجود الأرضي والتاريخي، لأنه إذا تم إنكار أو إغفال أي جزء من الوجود الإنساني، فإن هذا سيفسح مجالا للمثالية أو يسمح بعودتها وعودة فكرة «ما ينبغي أن يكون» لتعود معها الثنائية التراثية بين الوجود الإنساني الناقص الخالي من القيم واليوتوبيا المتخطية أو المتجاوزة للتاريخ transhistorical Utopia كما عند أفلاطون أو المسيحية»[^٩]. ويرى نيتشه أن مشكلتنا هي أننا ما زلنا نؤمن بقيم مطلقة وغير مشروطة للحقيقة، وذلك بغير أن نتحقق منها، وأن «ما نحتاجه هو الشك المطلق في كل المفاهيم الموروثة»[^١٠].

يهاجم نيتشه التأريخ الحديث الذي يقف أمام ما يسميه «حقائق» موقفا رافضا للتقييم سواء كان هذا التقييم بإقرارها أو برفضها. ويتساءل في كتابه «جينالوجيا الأخلاق»: «هل يعلن التأريخ الحديث موقفا أكثر تأكيدا للحياة والمثل؟ إن زعمه الأمثل هذه الأيام أنه مرآة: يرفض كل غائية، ولا يرغب في إثبات أي شيء»[^١١]. ويرجع نيتشه هذا الموقف السلبي - في رأيه - لأصحاب النزعة التاريخية إلى نموذج

الزهد الذى ساد كل الفلسفات السابقة التى نظرت إلى الله كحاكم أسمى ننشده ونحتكم إليه - والذى يطالبنا نيتشه بالتخلى عنه، ولذلك تبحث المقالة الثالثة من «جينالوجيا الأخلاق» عن تحرير الإنسان وإرادته من ذلك النموذج، ولا يتم هذا إلا بالبحث فى أصول الأخلاق لنكتشف فى النهاية أننا نفقد الثقة به (أى بالنموذج)، وينفض الإنسان عن نفسه الخوف ليكتسب الشجاعة: «وبصرف النظر عن المثل الأعلى للزهد ascetic ideal، فإن الجنس البشرى لم يكن له معنى، وجوده على الأرض بلا هدف: لماذا الإنسان على الإطلاق؟ كان سؤالا بلا إجابة، إرادة الإنسان والأرض كانت محتجبة وراء القدر الإنسانى الأعظم... ما يعنيه المثل الأعلى للزهد هو أن شيئا ما مفتقد، أن الإنسان كان محاطا بفراغ مخيف، لا يعرف كيف يبرر ويؤكد نفسه وأنه يعانى من مشكلة أن يجد لنفسه معنى، ولكن مشكلته ليست فى المعاناة نفسها، ولكن فى عدم وجود إجابة عن صرخته المتسائلة لماذا أعانى؟»[١٢].

وقد عمقت المسيحية فى رأى نيتشه من معاناة الإنسان عندما أنزلت اللعنة على الجنس البشرى من منظور فكرة الذنب والخطيئة الأولى وجعلتهما عمق جوهرها لتدمير الحياة. فأصبح الزهد وما يصاحبه من معاناة نوعا من العقاب والتطهير معا، وكان أيضا هو الذى «قدم للإنسان المعنى، بل كان هو المعنى الوحيد الذى قدم حتى الآن أى معنى هو أفضل من لا شئ على الإطلاق، فيه فسرت المعاناة، وبدا الفراغ الهائل وكأنه امتلأ .. معاناة مدمرة من منظور الذنب .. مع كل هذا تم إنقاذ الإنسان، امتلك المعنى - ولكن لم يعد بالإمكان أن نخفى عن أنفسنا أن الإرادة التى أخذت وجهتها من المثل الأعلى للزهد: هى هذه الكراهية للبشر .. هذا الفزع من الحواس، من العقل نفسه، الخوف من السعادة والجمال، هذا التوق إلى الهروب بعيدا عن كل ظهور وتغير وصيرورة والموت والتمنى والتوق نفسه - كل هذا يعنى - أنها إرادة اللاشيء nothingnes، كراهية الحياة، التمرد على الفروض الأساسية للحياة، ولكنها تبقى إرادة !! .. والإنسان يفضل إرادة اللاشئ على ألا تكون هناك إرادة»[١٣]. يتضح من تحليل النص أن المعاناة التى يعانيها إنسان نيتشه تختلف - بغير شك - عن معاناة الإنسان المسيحى، وإن كان لا يفهم من الأولى هل يمارس الإنسان المعاناة من أجل ذاتها، أم من أجل البحث عن المعنى؟ وإذا كان الأمر

كذلك فما هو المعنى الذى يقصده إنسان نيتشه ؟ لكن المعاناة فى الحالة الثانيه (المسيحية) هى كما سبق القول نوع من العقاب والخنوع للتطهر من الذنب الذى ألقت به الديانة المسيحية على عاتق البشر، ولذلك يعتقد نيتشه أن البحث فى أصول الأخلاق وتسلسلها هو المسئول عن موت المسيحية كعقيدة، وهو أيضا المسئول عن ضعف وهلاك الأخلاق المرتبطة بها . يرفض نيتشه إذن نظرية الحقيقة التى تقر بأن الحقيقة ثابتة، وهى النظرية التى تأسس عليها التراث الفلسفى والتى استندت إلى نموذج الزهد العازف عن الحياة، ويرفض أيضا الإرادة المفارقة والمنحرفة – فى رأيه – لهذا النموذج ، فما هى إذن الحقيقة التى ينشدها نيتشه؟ وما هى الإرادة المصاحبة لها؟

تشكل فكرة الحقيقة محورا أساسيا فى فلسفة نيتشه، ولكننا لا نستطيع أن نخوض فى هذه المشكلة الكبرى التى تضمنت موقفه من نظريات الحقيقة . فقد تناولت دراسات عديدة مشكلة الحقيقة عند نيتشه وعرضت تفسيرات كثيرة لها منها ما اعتبره بعض الباحثين تفسيرات تقليدية للمشكلة كتلك التى قدمها كل من هيدجر وكاوفمان ، ومنها ما أطلق عليه تفسيرات غير تقليدية كما عند دى مان De man والدراسات التى وردت فى كتاب « نيتشه الجديد» New Nietzsche ، وهناك بعض الدراسات التى تؤكد تطور فكرة نيتشة نفسه من موقفه من الحقيقة خاصة فى أعماله المتأخرة التى ربط فيها بين الحقيقة والعلم ، وعلاقة الحقيقة بإرادة القوة وإرادة الحقيقة . وللأسباب السابقة لن نتعرض لجوهر هذه المشكلة التى من الممكن أن تحرف هذا البحث عن الإطار المرسوم له . ولكننا سنشير فقط إلى هجوم نيتشه الشديد على المثل الأعلى للزهد لاعتقاده أن الإيمان بالحقيقة هو التعبير الأخير عن هذا المثل الأعلى .

ربط نيتشه مبدأ الزهد بالفلسفة ، فإذا كانت الروح الفلسفية قد نشأت لظروف طارئة من المثل الأعلى للزهد، فهو يحاول من جانبه تحرير الفيلسوف من الزهد وتحرير الحقيقة من العبودية . فقد درج الفلاسفة على النظر إلى الحقيقة على أنها ثابتة وبذلك تم عزلها عن الحياة، فى حين يرى نيتشه أن الحقيقة متغيرة وتخضع لتقلبات الحياة وتغيراتها . ولذلك يطرح سؤاله «الجينالوجى» : ماذا تريد إرادة

الفيلسوف للحقيقة ؟ لتأتى الإجابة بأنها إرادة محافظة ، كل ما تنشده هو المحافظة على الذات. فالفيلسوف يفضل التحديد على عدم التحديد ، الثابت على المتغير، الواحد على المتعدد، لقد كان الدافع الأخلاقى فى تاريخ الفلسفة هو دافع الإبقاء على نموذج محدد من الحياة .

ويرفض نيتشه - بطبيعة الحال - إرادة الفيلسوف للحقيقة بالمعنى السابق شرحه، لأنه يرى أن الفيلسوف ممثل لإرادة القوة، ولاقتناعه أيضا بأنه لا يمكن لأى شيء أن ينشأ مستقلا عما حوله ، ولا يمكن له أن يحيا بعيدا عن علاقته بالأشياء الأخرى، فهذه العلاقة هى التى تشكل ظروف وجوده واستمراره لقد نشأت كل القيم والأفكار والمفاهيم فى الزمان وفى صور متعددة، ولذلك كانت مهمة نيتشه فى بحثه عن أنساب الأخلاق هى أن يبرز تلك الظروف العينية والتاريخية إلى النور. كذلك انحصرت مهمته فى تقديم تحليل أو تشخيص تاريخى للحاضر وتقويضه ليفتح إمكانيات تدعيم أو تعزيز الحياة، فالتقييم الأخلاقى إذن هو أساس البحث عن الحقيقة. وتصبح الحقيقة فى رأى نيتشه «قيمة تستحق الاحترام فقط عندما ترتبط بالتقييم ، أى عندما ترتبط بفعل الإرادة. فالحقائق ليست فى عالم المثل الأفلاطونى ولا فى طبيعة الأشياء ، وإنما فى الإرادة التى تعبر عن نفسها فى هذا العالم ، عالمنا الأرضى، وبهذا المعنى فقط تكون «جينالوجيا الأخلاق» عند نيتشه هى المنهج الذى بفضله نكتشف أصل الأفكار والمثل فى فعل الإرادة . وتركز الجينالوجيا على نوعية خاصة للإرادة ، فعلى سبيل المثال يعيد نيتشه تفسير عبارة «الحقيقة قيمة» أو «الحقيقة تستحق التبجيل» فى عبارة أكثر دقة «أنا أريد الحقيقة بدلا من الخطأ. الجينالوجيا إذن دراسة للطريقة التى تريدها الارادة ، هل هى إرادة ضعيفة أم قوية؟ هل هى إرادة نبيلة أم تابعة؟ هل هى فعل مبدع أم رد فعل انتقامى؟ هل هى إثبات للحياة أم إنكار للإرادة؟» (١٤) .

لذلك كله جاء بحث نيتشه فى أنساب الأخلاق على مرحلتين، فى المرحلة الأولى بحث الظروف التى نشأت فى ظلها أحكام القيمة ، وفى المرحلة الثانية طرح التساؤل عن قيمة أحكام القيمة . بعبارة أخرى نستطيع أن نقول أن المرحلة الأولى كانت بمثابة المرحلة التمهيدية للمرحلة الأخرى النقدية، ولذلك كانت الوظيفة

الأساسية لجينالوجيا نيتشه هي وظيفة نقدية . «إن البحث في أصول تقييماتنا وقوائم الخير ليس متطابقا على الإطلاق مع النقد الموجه لها : على الرغم من أن الإحساس بنوع من الأصل المخجل يجلب معه شعورا بتناقص قيمة الشئ الذى نشأ بهذه الطريقة، كما يمهد السبيل لموقف نقدى منه . ما هى على الحقيقة قيمة تقييماتنا وقوائمنا الأخلاقية؟ ما هى محصلة سطوتها؟ وبالنسبة لأى شئ ؟ الإجابة من أجل الحياة»، لكن ما الذى يعنيه نيتشه بالحياة التى طرح من أجلها كل تلك الأسئلة؟ يتساءل هو نفسه ثم يجيب : «لكن ما هى هذه الحياة؟ تشتد الحاجة إلى صيغة جديدة أكثر تحديدا لمفهوم الحياة، إن مفهومى عنها هو : الحياة هى إرادة القوة»(١٥) .

يبدو تعريف نيتشه للحياة في هذه العبارة غير محدد تماما – كما تصور هو ذلك – ولن نجد فى كتاباته – على كثرتها – تعريفا جامعا مانعا لمفهومه عن الحياة. وليس ما يهمنا هنا هو البحث عن مفهوم محدد لفكرة الحياة، بل إن ما يهمنا هو تأكيد نيتشه على أن الوجود كله ليس إلا الحياة، وليست هذه الحياة إلا إرادة ، ولكن هذه الإرادة ليست فحسب إرادة حياة كما يقول شوبنهور، بل هى إرادة القوة التى لا تعنى سوى التسامى والعلو. ولذلك فإن الحقيقة عند نيتشه هى ما يساعدنا على الاستمرار فى الحياة ، وهى فى كلمة واحدة ما ينفع الحياة ، وبهذا المعنى تكون الحقيقة مرتبطة بالحياة ومتقلبة معها، وليست ثابتة ولا مطلقة، بل هى وسيلة غايتها نفع الحياة .

١ – أنواع التاريخ :

امتد هجوم نيتشه على القيم إلى الهجوم على التاريخ والنزعة التاريخية – هذه النزعة التى رأت أنها حققت غايتها فى عصره – فطرح سؤاله عن قيمة التاريخ وليس عن نوع المعرفة التى تسلم بها الدراسات التاريخية، ولم يعنه مدى صدق معرفتنا التاريخية عن الماضى، بل جاء سؤاله عن قيمة التاريخ، لأنه كان على وعى كامل بمخاطر استخدام التاريخ ، لذلك جاء تأمله الثانى فى كتابه تأملات فى غير أوانها «تحت عنوان يحمل دلالات هذا الوعى «استخدامات ومساوئ التاريخ بالنسبة للحياة» On the Uses and Disadvantage of History for life . لا يبحث

هذا التأمل عن الترتيب الزمانى لما حدث فى التاريخ ، بل يحاول أن يفضح زيف ما يسميه التاريخيون في عصره بالوعي التاريخي ليثبت أنه إحدى العلامات الأساسية للوضع المتفسخ للعصر الحاضر : «سأحاول أن أنظر من جديد لإشياء يفخر بها عصرنا أى دراسته للتاريخ – لكشف ما به من ضرر وخلل وعجز ... إن الحس التاريخي المتضخم – كما هو فى عصرنا – بإمكانه أن يدمر الأمة». (١٦) كما حدد نيتشه هدفه بوضوح من دراسة التاريخ ولماذا نحتاجه: «أى فائدة من التاريخ إذا انحصر فى كونه تعليما عقيما بغير حيوية ، ومعرفة لا ترتبط بالفعل ، ألا يصبح التاريخ بذلك شيئا كماليا لا جدوى منه .. نحن نحتاج التاريخ، لكن لأسباب مختلفة عن تلك الأسباب التي يحتاجها المتسكع فى بستان المعرفة .. نحن نحتاج التاريخ من أجل الحياة والفعل ، لا لكى ندير ظهورنا للحياة والفعل .. نحن نخدم التاريخ بالقدر الذى يخدم به الحياة » (١٧) .

هكذا لم يبحث نيتشه فى التاريخ إلا باعتباره مجالا يخدم الحياة ، الحياة على هذه الأرض وفى هذا العالم وليس فى عالم آخر . ولذلك أنزل نيتشه القيم من عالم السماء إلى عالم الأرض، لا للهبوط بها إلى أدنى المستويات ، بل لتغدو متعلقة بالحياة الأرضية ومرتبطة بها . إن عودة القيم إلى الأرض وإلى الإنسان لا يعنى سوى تمجيد قدرة الإنسان على الخلق والإبداع ، والتأكيد على أن الحياة هى القوة الدافعة وراء هذا الخلق والإبداع، كما أن الحياة هى العنصر الكامن وراء كل قيمة وكل معرفة. وعلى الرغم مما فى الحياة من قوى دافعة إلا أنها مليئة بالفظائع أيضا، فإذا كانت الحياة هى إرادة القوة، فإن هذه القوة – بالمعنى السابق أى التسامى والعلو – تتجلى فى قدرة الإنسان على الوعى بهذه الفظائع ومواجهتها بشجاعة، وبقدرته أيضا على إثراء نفسه بالعلم والمعرفة والسيطرة على الطبيعة ، ومقدرته على الفعل الخلاق وشجاعته فى الانتصار على نفسه . كل هذا من أجل تمجيد الحياة وإعلائها، وكل هذا النشاط الخلاق لا يتم إلا من خلال التاريخ الذى يتحول إلى مجال يخدم الحياة.

وإذا وضع التاريخ فى خدمة الطاقة المبدعة للحياة، فنحن نحتاج – فى رأيه – إلى أن نتعرف على ثلاثة أشكال رئيسية لدراسة وكتابة التاريخ : النوع الأول يسميه

نيتشه التاريخ التذكارى monumental history ، والنوع الثانى أطلق عليه اسم التاريخ العتيق Antiquarian history ، والنوع الثالث والأخير هو التاريخ النقدى Critical history . وتتعلق هذه الأشكال الثلاثة «بحياة الكائن البشرى» فالتاريخ التذكارى يتعلق بالإنسان ككائن فاعل ومناضل، ويتعلق التاريخ العتيق به ككائن محافظ ومنطو ، أما التاريخ النقدى فيرتبط بالإنسان باعتباره كائنا يعانى ويسعى إلى التحرر [18]. فالنوع الأول لدراسة التاريخ يتطلب إنسانا مفعما بالقوة، وقادراً على الفعل، إنسانا لا يستوقفه من التاريخ سوى اللحظات الكبرى فى حياة الجنس البشرى، ليعرف من خلال التاريخ أن الأفعال المجيدة كانت ممكنة فى يوم ما، وأن هذا المجد من الممكن أن يعود مرة أخرى ، لأن مثل هذا التاريخ هو نوع من تأكيد الحياة وتعزيزها، يجنب الإنسان اليأس ويساعده على الفعل. وهذا التاريخ التذكارى يكشف الماضى النبيل المنسى عندما يتعرف فيه الإنسان على المجد البشرى فى فترات الفعل البطولى الذى يخلق الأبدية فى مواجهة صيرورة الزمن ، بحيث لم يعد الوجود الإنسانى فى تلك اللحظات الكلاسيكية النادرة لعبة يلهو بها الزمن، أو يبتلعه تدفق الصيرورة بلا رحمة . ولذلك لابد من الوقوف أمام لحظات الوجود الإنسانى النبيل الذى تمثل فى المجد والأفعال البطولية، ولابد من تقدير حياة العظماء الذين استطاعوا فرض الأبدية على تدفق الصيرورة من خلال أعمال مجيدة، فتغلبوا بذلك على الزوال والفناء الذى هو طبيعة كل الأشياء .

ومع ذلك لم يغفل نيتشه مخاطر استخدام هذا النوع من التاريخ . فعندما يكون الدارسون له من البشر الذين يتسمون بالقوة ويمتلكون إرادة الفعل، أى عندما يتناوله بشر عظماء ، فإنهم يستلهمون منه الشجاعة ، ويتعلمون من آثار الماضى ويحولون هذا التعلم إلى ممارسة من أجل تعزيز الحياة ، أى من أجل أن يصبح الماضى فى خدمة الحاضر. أما إذا تناول هذا النوع من التاريخ بشر يتصفون بالضعف فإنهم يحولون آثار الماضى إلى أصنام جامدة ، ويخنقون قوته المبدعة ولا يوظفونه لتعزيز حياة الحاضر زاعمين أن عظمة الماضى ومجده لا يمكن أن يعودا ، رافعين شعارهم «انظر، هذا هو الفن الحقيقى، لا تعر اهتماما لهؤلاء الذين يريدون شيئاً جديداً»[19] ، وفى هذه الحالة يصبح التاريخ التذكارى «زيا تنكريا لكراهيتهم للمجد والقوة فى

عصرهم، كراهية تتخفى وراء إعجابهم المتخم بمجد وقوة العصور الماضية، وبهذا يقلبون المعنى الحقيقى لهذا النوع من التاريخ : سواء كانوا على وعى بهذا أو لم يكونوا ، ويعملون وفق شعارهم : دع الميت يدفن الحى» [٢٠] مثل هؤلاء البشر يتعرفون على العظمة ولكنهم لا يستطيعون أن يأتوا بمثلها ، ولذلك يخنقون الحاضر بالتوقف عن استلهام مجد وعظمة لحظات بعينها من الماضى ، ناظرين إلى هذا الماضى على أنه موضوع ثابت وغير قابل للتغيير ، رافضيين تجربته ومعايشته من جديد .

يتميز النوع الثانى من التاريخ – وهو التاريخ العتيق – بنوع من التبجيل والطاعة والاعتراف بفضل الأسلاف على الوجود، ويميل الباحث فى هذا التاريخ إلى المحافظة على جذوره وميراثه متصورا أنه يخدم الحياة «بالاهتمام بما كان موجودا فى الماضى ويريد المحافظة على الظروف التى أتى هو نفسه للوجود فى ظلها لمن يأتون بعده، وهكذا يخدم الحياة» [٢١]. يقع المؤرخ لهذا النوع من التاريخ أسيرا لكل ما ينحدر إليه من الماضى ، وهنا تكمن خطورة استخدام هذا التاريخ فى رأى نيتشه لأن «كل شىء ماضى وقديم .. يستحق فى النهاية التبجيل .. بينما كل شئ جديد يرفض ويستبعد» [٢٢]. ويفقد المؤرخ لهذا النوع من التاريخ التوتر المبدع بين الماضى والحاضر برفضه الانفتاح على الحاضر والجديد، وبهذا يميل إلى تحنيط الحياة بل وإلى إفنائها أيضا ، ظنا منه أنه يحافظ عليها : «عندما تخدم حياة الماضى.. عندما لا يعود الحس التاريخى يحافظ على الحياة بل يحنطها، تموت الشجرة أذن بالتدريج من قمتها إلى جذورها، وفى النهاية تفنى الجذور نفسها . إن التاريخ العتيق نفسه يفسد منذ اللحظة التى لم يعد فيها ينشط ويوحى بحياة الحاضر» [٢٣] . وفى هذا النوع من التاريخ تستمد الشعوب مقومات وجودها من اجترار الماضى والعيش فيه ، بل وتتخذ منه بديلا عن الحياة فى الحاضر . ونجد نموذجا على هذا النوع من التاريخ فى واقعنا العربى لدى أصحاب الدعوة للعودة إلى جذور وأصول الحضارة العربية فى زمانها الماضى بدون نقد أو تمحيص لاستخلاص أفضل عناصرها وتوظيفها وفق متطلبات زمننا الحاضر، واستبعاد ما لم يعد يصلح لمتغيرات الواقع الجديد. وبذلك يفرغون الحاضر من القيمة ويكتفون بالوقوف أمام انجازات الماضى، وكأن التقدم فى

نظرهم هو في طريق العـودة إلى الوراء ، بحـيـث يصـبح الأسـلاف هـم الذين يتحكمون في التاريخ .

من هذا الموقف الذى انتـهى إليـه كل من النوعين الأول والثـانى من التـاريخ وموقـفـهـما من الماضى تظهـر ضـرورة النوع الثـالث، أى النوع النقـدى : «إذا إراد الإنسان أن يحقق شيئا ما عظيما فإنه يحتاج أن يسيطر على الماضى من خلال التاريخ التذكارى ، ومن يصر فى الجانب الآخر على ما هو تقليدى ومبجل، فإنه يهتم بالماضى كنوع من التاريخ العتيق، أما من هو مهموم ومحزون ببؤس الحاضر ويريد أن يلقى بالعبء بعيدا بأى ثمن فـهـو وحده بحاجة إلى التاريخ النقـدى، ذلك الذى يحـاكم التـاريخ ويدينه» [٢٤] ويشكل التـاريخ النقـدى الوجـه السلبى من التـاريخ التذكارى. فإذا كان هذا الأخير يمتلك الماضى ويستحوذ عليه؛ فعلى التاريخ النقدى أن يمتلك القوة لتحطيم هذا الماضى وتدميره . ولكى يعيش الإنسان عليه أن يستخدم القـوة من حين لآخـر ليـحطم جـزء من الماضى ويفـعل هذا «بأن يحـضـره – أى الماضى– أمام محكمة تفحصه بنوع من الشك وأخيراً تدينه : كل ماض يستحق أن يدان ، لأن تلك هى طبيعة الكائنات البشرية : فالعنف والضعف الإنسانى قد لعبا دورا عظيما فى حياة البشر» [٢٥] . وإذا كان الماضى قد أدى دورا خطيرا فى إضعاف الجنس البشرى، فقد حدد نيتشه الوسيلة المثالية – فى رأيه – للتعامل مع هذا الماضى أو مع ذلك التاريخ : «إن أفضل ما نفعله هو مواجهة تراثنا وطبيعتنا الموروثة بمعرفتها، ومن خـلال طبيـعـة أخـرى جـديدة، نفـجـر الصـراع المنظم ضـد مـيـراثنا الفطرى أو الموروث، ونغرس فى أنفسنا عـادات جـديدة، غـريزة جـديدة، طبـيـعـيـة جـديدة تطرح طبيعتنا الأولى بعيدا» [٢٦] . هكذا يدعونا نيتشه إلى التعامل بقسوة مع الماضى الذى نحن نتاج له ، فنحن نتاج جرائم الأجيال السابقة وحصيلة أخطائها. وعلى الرغم من أن هذا واقع لا يمكن تغييره ، فإن بإمكاننا أن نعيد تفسير ماضينا بشكل نقدى، وأن نبدع تاريخا آخر بديلا، نبتكره نحن بأنفسنا بخلق طبيعة أخرى للجنس البشرى.

ويعـد هذا النوع الثـالـث من التـاريخ – أعنى التـاريخ النقـدى – أصلح أنواع التاريخ لتعزيز الحياة ، وهو الذى يحاكم الماضى وينقده ويستمد منه أفضل إمكاناته وعناصره ليطورها فى الحاضر ولينطلق بها إلى المستـقـبل . ويدعو نيتـشه كل من

يمارس التاريخ النقدى أن يخلق طبيعة جديدة إذا أراد تأكيد الحياة وتعزيزها. وقد كان نيتشه على وعى بما قد يثيره قوله هذا من التساؤلات أو - إذا تحرينا الدقة - من المخاوف حول تلك الطبيعة الثانية، التى قد يفهم منها أنها طبيعة تابعة للأولى، ولذلك يسارع بتبديد تلك المخاوف بقوله : «لهؤلاء الذين يستخدمون التاريخ النقدى من أجل الحياة، هناك شيء جدير بالملاحظة : وهو معرفة أن هذه الطبيعة الأولى كانت فى يوم ما طبيعة ثانية، وأن كل طبيعة ثانية منتصرة ستصبح طبيعة أولى» [٢٧]. ولكن إذا كان نيتشه يحثنا على ممارسة التاريخ النقدى الذى يحاكم الماضى ويدينه ويدمره لخلق تاريخ جديد ، فإن خطورة استخدام التاريخ سواء كان تذكريا أم عتيقا أم نقديا تكمن فى أنه يظل دائما مرتبطاً بالماضى، وكأن مشكلة التاريخ تتلخص فى كيفية التعامل مع الماضى؛ فكيف إذن يرتبط الوجود التاريخى بالماضى؟ إن ما يعنى نيتشه من الماضى هو تأثيره على الوجود التاريخى وليس الزمان الذى مضى ويتعذر رجوعه. أى أن المشكلة تتحول إلى علاقة التاريخ بالحياة ، فكيف يرتبط كل منهما بالآخر؟ يؤكد نيتشه فى تأمله الثانى فى كتابه «تأملات فى غير أوانها» على الطبيعة التاريخية واللاتاريخية معا ، وضرورة كليهما لصحة الحياة والفرد والشعب والثقافة. ولكن كيف يعيش الإنسان بشكل تاريخى وغير تاريخى فى آن واحد؟

٢ - المفارقة التاريخية عند نيتشه :

قبل أن نتكلم عن المفارقة التاريخية عند نيتشه ، لابد أن نتوقف عند مفهوم المفارقة نفسه paradox وهى كلمة مشتقة من الكلمتين اليونانيتين para (أى ضد) doxa (أى الرأى أو الظن) والكلمة تعنى فى مجموعها ما يكون ضد المسلم به والمعتقد فيه أو المنتظر . أما المفارقة فى المنطق فتعنى العبارة غير الواضحة بذاتها وإن كانت تعبر عن حقيقة ما عكس المتوقع منها . وقد آثرنا استخدام مفهوم المفارقة فى الحديث عن فلسفة نيتشه لما تعنيه الكلمة من معنى ما وراء العقل أو متجاوز للعقل. ويجب أن لا يجزع القارىء من هذه المفارقة ، فعندما نتحدث عن فيلسوف مثل نيتشه فإننا لا نستطيع أن نفهمه من خلال المفاهيم والتصورات العقلية المألوفة فى تاريخ الفلسفة ، ولا أن نتعامل مع أفكاره من خلال قواعد وقوانين المنطق. لأن نيتشه فيلسوف لم يعتكف - كسائر الفلاسفة - فى برج عال ليصوغ نظرية فلسفية أو نسقا فكريا، بل عاش الفلسفة وتألم بها ، وكتب بقلم شاعر وتحدث بصوت نبى

مبشرا بحضارة جديدة وتاريخ جديد وإنسان جديد فلا عجب إذن أن تتسم كتاباته بالمفارقات وهو صاحب العبارة الشهيرة «العالم تناقض كبير»

إذا عدنا إلى الرؤية تاريخية لزمن نيتشه وجدنا أن أصحاب النزعة التاريخية يدعوننا إلى التمسك بالحس أو الوعى التاريخى ، بينما يدعونا نيتشه - هذا الفيلسوف السابق لأوانه على حد تعبيره! - إلى الحس اللاالتاريخى جنبا إلى جنب مع الحس التاريخى . وهنا تكمن المفارقة النيتشوية التى يحملها هذا البحث عنوانا له والمتمثلة فى السؤال الذى طرحناه منذ قليل: كيف يعيش الإنسان بشكل تاريخى وغير تاريخى فى آن واحد؟ تتأكد هذه العلاقة الجدلية بين الطبيعة التاريخية واللاتاريخية للإنسان فى التفرقة التى أقامها نيتشه بين الإنسان والحيوان من حيث علاقة كل منهما بالزمن. فإذا كان الأخير يعيش بشكل غير تاريخى - لا يعرف معنى الأمس أو اليوم أو الغد - وتتميز حياته بالنسيان السلبى ، فإن الإنسان يتأكد وجوده الحقيقى فى قدرته على النسيان ، ولكنه ليس النسيان السلبى كما فى حالة الحيوان ، بل هو نسيان من النوع الإيجابى، ووجود الإنسان هو فحسب فى «قدرته على النسيان فى الوقت المناسب والتذكر فى الوقت المناسب ، فى غريزته المفعمة بالقوة لأن يحيا بشكل تاريخى عندما يكون ذلك ضروريا ، وأن يحيا بشكل لا تاريخى عندما يكون ذلك ضروريا .. فاللاتاريخى والتاريخى ضروريان بنفس القدر لصحة الفرد والناس والثقافة » (٢٨) والقدرة على النسيان هى الشرط الأساسى والجوهرى لسعادة الجنس البشرى. فإذا كانت دراسة التاريخ تتطلب التذكر الفعال للحظات الكبرى فى تاريخ الإنسانية، فهى تتطلب أيضا النسيان الفعال : «النسيان أساسى لأى فعل، تماما كما أنه ليس النور فقط بل الظلام أيضا أساس لحياة كل كائن حى . والإنسان الذى يريد أن يحيا بشكل تاريخى فحسب سيكون مثل من حرم قسرا من النوم ، أو الحيوان الذى اضطر أن يعيش قط بالاجترار وسيظل يعيد الاجترار»(٢٩). ومهمة الإنسان إذن هى تطوير قدرته على النسيان من أجل الحياة ، لأن النسيان الإيجابى الفعال له قوة مبدعة. التذكر والنسيان إذن ضروريان بنفس القدر فى التعامل مع التاريخ ليكون فى خدمة الحياة .

وبقدر ما تتوقف قيمة دراسة التاريخ على تأكيد الحياة وتدعيمها، تتوقف أيضا على تأكيد قوة الوعى اللاتاريخى وتدعيمه. فالتاريخ فى رأى نيتشه ليس علما خالصا

كالرياضيات ، ولذلك فهو يرفض الحجج «العلمية» التى تزعم أن التاريخ علم موضوعى متعلق بالحقائق التجريبية ، ويؤكد أن الظاهرة التاريخية ليست ظاهرة معرفية فحسب، بل يجب توظيفها من أجل الحياة . ويتجلى العنصر اللاتاريخى فى قوة توظيف الماضى لأغراض الحياة . وهو بهذا يشير إلى العلاقة بين الماضى والمستقبل التى لا يحكمها الصراع ، بل ان الماضى يصبح مستقبلا، فالعنصر اللاتاريخى بالمعنى السابق هو الذى يوجه الماضى ناحية المستقبل، وحتى الذين يتصورون أنهم يتمتعون بالحس التاريخى فقط فإن «النظر إلى الماضى يفرض عليهم الاتجاه للمستقبل ويشجعهم على الاستمرار فى العيش وتحقيق آمالهم التى يريدونها ... ويعتقد هؤلاء التاريخيون أن معنى الوجود سيأتى للنور أكثر فأكثر فى مسار تقدمهم، وهم ينظرون وراءهم فقط ليتعلموا فهم الحاضر وتمنى المستقبل . هؤلاء ليس لديهم أية فكرة - على الرغم من انشغالهم بالتاريخ - عن أنهم فى الواقع يفكرون ويعملون بشكل غير تاريخى ، وأن انشغالهم بالتاريخ لا يتوقف على المعرفة الخالصة، بل على خدمة الحياة»[٣٠] . هكذا يكون الإحساس باللاتاريخية هو الأساس الذى يقوم عليه استخدام التاريخ من أجل الحياة عندما يظهر معنى جديد للماضى ، إنه يعود - أى الماضى - للإنسان مرة أخرى ويجعله كائنا مستقبليا قادراً على أن يظهر للنور تاريخا جديدا مختلفا عما قد ظهر بالفعل .

هكذا يصبح الماضى - بالمعنى السابق - نموذجا إرشاديا مبدعا للمستقبل، فالنفاذ إلى المستقبل لن يكون إلا من خلال الماضى، بمعنى آخر ليس بإمكاننا الوصول إلى الماضى إلا عندما ندخل فى المستقبل ، وهى الفكرة الملغزة والمحيرة فى فلسفة نيتشه ، أعنى فكرة العود الأبدى التى عبر عنها بلغة ميتافيزيقية غامضة. وتؤكد هذه الفكرة على أن كل اللحظات التى انقضت فى حياة الإنسان ستعود مرة أخرى. وأن كل الأشياء والوقائع التى حدثت فى الماضى ستعود لتحدث مرة أخرى فى المستقبل . وكأن هذه النظرية تقر بأبدية الزمان أو دورية التاريخ ، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يتسق هذا مع رفض نيتشه للأبدية فى صورتها الأفلاطونية؟ هل قال نيتشه بالعود الأبدى للهروب من تناهى الوجود الإنسانى؟ وهل العود الأبدى إنكار للأبدية وتأكيد لمفهوم الوجود التاريخى ؟ أم هو تأكيد لها - أى للأبدية؟

يصعب في حقيقة الأمر تحليل البنية الداخلية لفكرة العود الأبدى على أنها مجموعة من الحجج العقلية ، علمية كانت أم فلسفية . فالفكرة في جوهرها بقدر ما تلخص غموض فلسفة نيتشه ومفارقاتها بصفة عامة، فهي تؤكد أيضا البناء الزمني للعود الأبدى من خلال تأكيدها على أن كل شئ سيعود، أى أن هناك عودة لكل لحظات الإنسانية، فهل هي إذن بحث في طبيعة الزمن ؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفكرة في مضمونها تعني أن جوهر الزمن هو التكرار الأبدى، مما يجعل الباحث لفكرة العود الأبدى يعتقد أن الفروق الموجودة بين الأبعاد الزمانية محض وهم : فإما أن تتلاشى – في هذه الحالة – المسافة التي تفصل بين الماضي والمستقبل، أو أن الأبعاد الزمانية تتداخل في بعضها البعض، ويفقد الزمن وجهته الصحيحة ومسيرته المألوفة لنا (من الماضي إلى الحاضر ثم التقدم في المستقبل) على نحو يثير الحيرة والارتباك ، مما جعل بعض الباحثين يقول بتعدد الأبنية الزمنية المتشابكة عند نيتشه : «(١) فالوجود التاريخي في جوهره متوجه نحو المستقبل ، انه يرى معنى الوجود في مسار عملية تقدمه . والوجود التاريخي يحوى داخله بذرة المستقبل، التي تتوجه بالضرورة إلى الأمام بصورة حتمية . وكل نمو أو تطور هو كامن بالقوة في هذه البذرة كماأنه يتوق باستمرار لكي يفض نفسه . (٢) ومع ذلك ففي تفسير الوجود التاريخي المتجه للمستقبل، هناك دائما صدى لتحديد الصيرورة باعتبارها تحررا من الوجود الأبدى بصورة قابلة للعقاب، وقد تم التعبير عن هذا بوضوح في وصف الحياة اللاتاريخية بأنها تلك القوة المظلمة المندفعة والتي لا تشبع من الرغبة في ذاتها. الوجود التاريخي هو ذلك الوجود الذى يعاني أو يحرك هذه القوة المظلمة المندفعة إلى الماضي ويواجهها باعتبارها قيدا على زماننا ، وهو قيد يشلنا ويعلمنا في نفس الوقت، وذلك على التحديد في سعيها واندفاعها نحو المستقبل . هكذا ينشأ تناقض بين زمن الصيرورة الذى يتلاشى في الماضي وزمن الوجود التاريخي الذى يتجه نحو المستقبل بوصفه هدف تقدمه. وينشأ السؤال المتعلق بالوجود التاريخي : كيف ينبغي أن تكون علاقته بهذه الحياة ، وهي التي يقابلها باعتبارها كانت موجودة دائما أمامه، أو كيف تكون علاقته بالماضي بأوسع معانيه . وهكذا يواجه الوجود التاريخي بالسؤال عما إذا كان عليه أن يكون ماضيا لم ينقطع أو أن يكون قادراً على أن يعيد صنع التاريخ مما

قد حدث بالفعل . (٣) ويتضح مما سبق أن الزمن لا يختفى ببساطة فى الماضى ولا يتلاشى فيه ، وإنما يرجع ثانية للإنسان ويتحداه أن يقيم علاقة معه . هذه العودة للماضى هى إلى أقصى حد البنية الأساسية والبنية الإشكالية فى نفس الوقت . والتفكير فيها (أى العودة للماضى) مع التفكير فى اتجاه زمنى معين لا ينساب من المستقبل إلى الماضى ، وكذلك لا ينمو ولا يتجه من الماضى إلى المستقبل - يسقط أى فكرة عن توجه زمنى ذى بعد واحد من حيث تقاطع كل العوامل التى يتحدد بها هذا التوجه الزمنى : أن الماضى يعود» [٣١].

وتضعنا فكرة العود الأبدى فى مفارقة أخرى، فمن ناحية يكون الماضى مستقبلا، كما يصبح المستقبل ماضيا ، ومن ناحية أخرى تصبح الزمانية والأبدية شيئا واحدا ، وكأن الفكرة تعتمد فى أساسها على أبدية دورة الزمن ، التى تعنى أزلية الماضى وأبدية المستقبل معا، عندما تصبح النهاية عودة إلى البداية. ولكن الفكرة فى مجموعها تضعنا فى إشكالية التعرف على - أو تحديد - الأبعاد الزمنية الثلاثة . وربما نجد فى «اللحظة» الحل الوحيد لهذا اللغز المحير، فهى - أى اللحظة - تجمع كل الأبعاد الزمنية فى «آن »واحدة ، وهى جوهر الزمن . وتأكيد اللحظة هو تأكيد لطبيعة الزمن نفسه : «وإذا كان لدى الإنسان القوة والشجاعة ليؤكد اللحظة التى تشكل الزمن، فسيكون الإنسان - إذن - قادرا على تأكيد طبيعة الزمن نفسه، تماما مثل تأكيد الوجود الإنسانى كله باعتباره غير منفصل عن قدره أو مصيره، مثل هذا التأكيد يعتمد على أن نعرف أن حياة الإنسان كلية ومصيرية، وأن اللحظة ليست مكتفية بذاتها ولا منعزلة عن كل اللحظات الأخرى، لأن تجربة اللحظة باعتبارها أبدية تكشف كل وجود الإنسان» [٣٢]. يفهم من كل هذا أن كلية الوجود مفهوم يتضمن تفسير الأبدية ، فكل لحظة هى كلية الوجود، وكلية الوجود هى فى كل لحظة، إذن «لا يستطيع أى من الماضى أو المستقبل أن يأتى بأى شيء... النتيجة هى نوع من اللاحركة فى العلاقة بين لحظات الزمن . لكى تتحقق كلية الوجود، ليس من الضرورى أن تتحرك من الماضى عبر الحاضر إلى المستقبل ، طالما أن كل شئ حاضر فى كل لحظة » [٣٣].

ربما يفهم مما سبق أن فى كلية الوجود إنكارا للحركة، هذا بالإضافة إلى أنها

تبدو كما لو كانت أبدية تتقنع بالزمانية التى تعارض الأبدية. ولكن لكى نفهم نيتشه - هذا الفيلسوف غير التقليدى - يجب أن نتحرر من المضامين التقليدية لمفهوم كل من الأبدية والزمانية اللذين وفقا لهما تعنى الأبدية الوجود غير المتحرك الذى يعلو على الصيرورة، بمعنى آخر أن الأبدية تعني الواحد، والزمانية تعنى التعدد، وذلك لأن نيتشه يفهم علاقة الواحد بالكثرة كوحدة قائمة على التعدد. ولهذا فإن الأبدى والزمنى عنده ليسا متعارضين . وكما أن الوجود ليس معارضا للصيرورة ، فإن الأبدية أيضا ليست معارضة للزمانية . لم يفصل نيتشه إذن الأبدى عن الزمنى، بل أوجد علاقة متداخلة بينهما بما يعنى أن اللحظة الحاضرة تتضمن لحظات الزمن الماضى وزمن المستقبل. ويتشكل موقف الإنسان من الحياة بأن يتعلم كيف يعيش اللحظة، وكيف أن الكائن الإنسانى الأعلى ممكن فى كل العصور - كما كان كذلك فى الماضى - وهو الذى يشكل ثقافة العصر، وهو عند نيتشه الإنسان المبدع المتجاوز للتاريخ، المبدع للقيم. وإذا كان للتاريخ هدف، فإنه لن يكون شيئاً آخر سوى عمل تلك الشخصيات المتجاوزة للتاريخ التى تعيش اللحظة وتبدع من أجل الأبدية. ويمتدح نيتشه الفرد المتجاوز للتاريخ الذى لا يرى الخلاص فى صيرورة التاريخ وإنما يراه فى العالم الذى يكتمل ويصل لنهايته فى كل لحظة .

لقد رأى البعض أن فكرة العود الأبدى لا يمكنها أن تأتى بإبداع متفرد، وأنها غير منسجمة مع فكرة الاختيار الحر، بالاضافة إلى أنها تعطل شرعية الإبداع الإنسانى. ولكن كيف يكون ذلك وكل فلسفة نيتشه تتجه إلى إبداع الجديد؟ ربما يزول هذا اللبس عندما نعرف أن فكرة العود الأبدى تؤكد أن على الإنسان أن يعمل أو يبدع أفضل ما عنده فى اللحظة ، وذلك لأنه على وعى بأنها ستعود إليه ثانية. هذ من ناحية ، ومن ناحية أخرى تؤكد الفكرة على عنصر المسئولية الملقاة على عاتق الإنسان إزاء أفعاله وإبداعه فى اللحظة التى سترتد إليه ثانية فى دورة تالية . ربما تكون هذه أيضا هى إحدى مفارقات نيتشه التاريخية «إن إرادة العودة إلى الوراء لا يمكن لها أن تتحقق إلا بالإرادة المتجهة إلى الأمام . ويكون خلاص الماضى أو إنقاذه كامن فى الإرادة المبدعة للمستقبل . فالمستقبل هو الذى يتم فيه إبداع الجديد من القديم. من الماضى »(٣٤) هكذا تتشكل من الماضى إرادة مبدعة جديدة فى «اللحظة

البريئة» الكامنة فى المستقبل والتى تضمن وصول الجديد والمتفرد . كل شيء سيصير، لذلك فليس هناك حقائق أبدية وليس هناك قيم مطلقة . وسواء كانت فكرة العود الأبدى إنكاراً للأبدية أم تأكيدا للصيرورة ، ولتدفق الزمن، فإنها مما لا شك فيه تأكيد للمفهوم الصحيح للوجود التاريخى . وإذا كان الوجود هو الصيرورة، فكل شيء يتغير. وبما أن الصيرورة فى حد ذاتها ليست خيرا ولا شرا، ليست حسنة ولا سيئة ، فنحن نستطيع إذن أن نفرض عليها – أى على حركاتها العشوائية – ما نريد من القيم ، ولهذا فإن الإبداع لا يمكن تمييزه عن العماء Chaos . وبذلك تكون الحياة – فى اعتقاد نيتشه – مرادفة للعماء، أى أنها فى ذاتها بلا قيمة ، لأن المعنى والقيمة إبداع إنسانى، ومن ثم يعتمد الإبداع الإنسانى على العماء .

هكذا نجد أن نيتشه ، وبعد أن صدمنا بفراغ الحياة من القيمة ، حاول ملء فراغ القيم من خلال مفاهيمه وتصوراته عن العود الأبدى. وإذا لم يكن الوجود الإنسانى سوى تفسيرات للعماء أو تقلبات له ، فإنه يترتب عليه أن الإبداع الإنسانى الذى يتم فى اللحظة البريئة هو ما وراء الخير والشر ، و «مهمة الصيرورة – أى أن نصير نحن أنفسنا – to become what we are هى مهمة مزدوجة ومفارقة تتطلب قدرة الفرد المبدع على حفظ التوتر بين البراءة والتجربة ، بين الجهل والمعرفة، أن يعرف متى يتذكر ومتى ينسى ... هى أيضا مهمة اتحاد غريب للعماء والبصيرة » (٣٥). بهذا المعنى السابق يصبح الهدف الأسمى لنيتشه من فكرة العود الأبدى هو إضفاء القيمة والمعنى على وجود الإنسان فى العالم الأرضى الذى يحيا فيه؛ ليس هذا فحسب ، بل أن الفكرة فى ذاتها هى بمثابة دعوة للتعلق بالحياة والارتباط بها وليس إنكارها أو الزهد فيها . إن فكرة الفناء أو التناهى الذى يهدد حياة الفرد ، قد تدعو الإنسان للإعراض عن هذه الحياة الفانية التى مآلها إلى زوال، وربما تكون هذه الفكرة – الفناء أو التناهى – قد شغلت نيتشه كثيرا فأراد أن يخلص الإنسان منها بأن جعل الفناء أو التناهى مرحلة من مراحل حياة أبدية متكررة دوما؛ بحيث أن ارتباط فكرة التناهى بالعالم الأرضى لا يصرف النظر عنه . هذا من جانب، ومن جانب آخر فان صيرورة العالم لا تنفى عنه صفة الدوام . من هنا جاء تأكيد نيتشه على فكرة العود الأبدى كمحاولة لإضفاء الخلود والأبدية على الحياة، وسد الفجوة بين ثنائيات

أرقت الإنسان طوال تاريخه كالتناهي واللاتناهي، والصيرورة والثبات، والفناء والخلود، فلم تعد هذه الثنائيات تتصادم ، بل أصبحت مرحلة من مراحل حياة أبدية يتعلق بها الإنسان وينشد المزيد منها . كما تقضي الفكرة أيضا - أي فكرة العود الأبدي - على احساس الإنسان باستعباد الزمن بحيث لا يصبح أسيرا للماضي بل مسيطرا عليه، وذلك عندما يعود إليه مرة أخرى ويخضعه لإرادته ، على الرغم من أن الفكرة في ذاتها تتسم بالقدرية ، وهذه أيضا من مفارقات نيتشه التاريخية.

تكشف فكرة العود الأبدي عند نيتشه عن كيفية خضوع الإنسان للضرورة بحريته، وما دام العود الأبدي يعتمد على وحدة اللحظة والصيرورة، فإننا إذا أردنا اللحظة فلابد أن نتقبل ما تفضي إليه تلك اللحظة بنوع من القدرية العمياء بل أيضا بنوع من «حب القدر» Amor Fati فكل ما يحدث في حياتنا الإنسانية مجرد تغيرات عشوائية للعماء Chaos تحدث بطريقة قدرية متفردة . ولكن ماذا تعني هذه القدرية عند نيتشه؟ هل ستجعلنا نعزف عن الحياة ونعرض عنها ، مادامت تفرض علينا تقلباتها العشوائية التي ربما تأتي على غير إرادتنا؟ الواقع أن فكرة نيتشه عن حب القدر لا تزيدنا إلا إقبالا على الحياة وتمسكا بها، فعلى الرغم مما نتعرض له من معاناة وآلام في هذه الحياة ، فعلينا أن نتقبلها بكل حب وشجاعة ، أي أن حب القدر لا يزيد الإنسان إلا تعلقا بالحياة وإقبالا عليها .

وتدور فكرة العود الأبدي حول إثبات اللحظة التي هي في نفس الوقت إثبات للصيرورة .. جوهر الزمن . والعود الأبدي يتمثل عند نيتشه في العبء الذي يحمله الإنسان بحريته ، وهو القادر على التغلب على الاستياء والحقد على الحياة من خلال تأكيد مأساة وجوده في كل لحظة . ولهذا يدعونا نيتشه إلى أن نتخيل شيطانا يهبط إلينا في ساعة وحدتنا الموحشة ، ويخبرنا بأن الحياة التي نعيشها الآن ، والتي عشناها ستتكرر أكثر من مرة ، بل ستتكرر عددا من المرات لا حصر له ، وفي تتابع بدون نقص أو زيادة. «ويعني هذا أنه ليس هناك أي شئ جديد في هذه الحياة المعادة،و كل ألم، كل بهجة ، كل شئ سوف يعود إلينا مرة ومرات ، كيف نستجيب لهذا الشيطان؟ هل نلقي بأنفسنا على الأرض ونلعنه، أم نجرب الألم المروع عندما نعرف أن المقدس يتحدث إلينا؟» (٣٦).

والواقع أن تساؤل نيتشه السابق يؤكد على المفارقة التاريخية ، فهو يدعونا إلى الإمساك باللحظة والعيش فيها ، فلا معنى - إذن - للنظر إلى الماضى فى ندم إذا كان سيعود مرة أخرى، كما أنه ليس هناك ما يدعو للجزع من المستقبل مادام سيعود أيضا فى دورة أبدية؛ فى صيرورة اللحظة التى يلتقى فيها الماضى بالمستقبل، فيصبح المستقبل ماضيا كما يصبح الماضى مستقبلا، ويتخلق الجديد من القديم ويتحول القديم إلى إبداع جديد. ولكن هل سيحقق التاريخ تقدما فى هذه الصيرورة الأبدية - على ما تحمله هذه العبارة من مفارقة أيضا؟ وكيف نظر فيلسوف «الإبداع فى اللحظة» إلى مسار التاريخ؟ بمعنى آخر كيف سيكون مسار التاريخ فى ظل هذه العودة الأبدية للأحداث ؟ .

٣ - الرؤية النكوصية للتاريخ :

نظر نيتشه إلى التاريخ نظرة تختلف عن رؤية عصر التنوير له ، فقد ساد هذا الأخير فلسفة تحدوها ثقة مطلقة فى العقل البشرى، وإيمان بأن مسار التاريخ ينطلق فى خط مستقيم نحو التقدم . بينما نظر نيتشه إلى ذلك المسار نظرة نكوصية. ولابد أن ننوه إلى أن النكوص المقصود فى هذا المقام ليس هو المصطلح المستخدم فى علم النفس والذى يعنى النكوص إلى مرحلة تخلف مضت ، لأن ما نعنيه هو ارتداد العصور التاريخية وانتكاسها من عصور بطولية إلى عصر فساد وانهيار، مما جعل نيتشه يثور ثورة عارمة على زمنه الحاضر ، أى على عصره . وفى الوقت الذى اعتقد فيه المجتمع الأوربى الحديث أنه خطا خطوات هائلة فى التقدم إلى الأمام، قام نيتشه بكشف قناع التنوير، فكان هو المشخص الأمين والصريح لتدهور الحضارة الغربية وانحدارها . وقد رأى Stanley Rosen أن ثورة نيتشه على عصره مرت بمرحلتين: المرحلة التشخيصية ، ثم المرحلة الثورية ؛ وتتكون هذه الأخيرة من مرحلتين فرعيتين الأول تدميرية والأخرى مبدعة أو متنبئة بإبداع جديد . فى المرحلة الأولى يجب أن نتحرر من الماضى بالعدمية الفعالة أو التدميرية ، وفى الثانية يجب أن نقهر هذا البعد العدمى بفعل مبدع [(٣٧)]

قدم نيتشه فى المرحلة التشخيصية لثورته على الحضارة الغربية تحليلا تاريخياً وسيكولوجيا دقيقا لتدهور هذه الحضارة، وسلط الضوء على الظلام الكامن فيها، ثم

تحول فى المرحلة الثانية ولبس - فى رأى ستانلى روزن - قناع الأيديولوجية الثورية واستخدم ما يسمى بالبلاغة المزدوجة Double rhetoric فى المرحلتين التدميرية والإبداعية للأيديولوجيا الثورية ؛ فلكى يدمر كان على نيتشه أن ينشد العدمية، ولكى يبدع كان عليه أن يقهرها [٣٨]. اتخذ نيتشه الخطوة الأولى الجريئة والخطيرة من أجل الخطوة الثانية . والأولى هى تدمير كل الأسس الطبيعية والمتعالية للقيم التراثية، والثانية هى تحرير الإنسانية من كل القيود المفروضة على الإبداع . وربما كان التدمير هو الجانب الحقيقى الأصيل فى فلسفة نيتشه ، والتدمير الذى يعنيه هو التحريض على الإبداع ، التحريض على ظهور الإنسان الجديد أو «السوبر مان» . قام نيتشه بالتدمير على أمل أن ينهض من رماد الحاضر طفل مبدع لقائمة جديدة من القيم ويمكن أن نقول أن التدمير هو القاعدة الأساسية التى ابتدعها نيتشه لهدم المرحلة المتدهورة لزمنه الحاضر .

عندما أعلن نيتشه ثورته على التراث الفلسفى كان واعيا باللحظة التاريخية المختلفة التى يعيشها، وكان على معرفة كاملة بما أثمرته الحداثة المتأخرة، بحيث يمكن أن نقول إن تدمير نيتشه للتراث كان إيحاء بمرحلة جديدة من الوجود التاريخى، وأن تحليله لزمنه الحاضر قد استند إلى الرؤية النقدية التى استنكرت قراءة كانط الأخلاقية للتاريخ وأعلنت عداءها لتأثير النزعة الهيجيلية فى دراسة وكتابة التاريخ . الأولى صورت التاريخ على أنه حلقات للصراع بين الطبيعة والأخلاق، وأنه - أى التاريخ - وسيلة الإنسان الوحيدة للوصول إلى غايته ككائن أخلاقى يعيش فى مملكة الغايات ، أى أن التاريخ بالنسبة لكانط هو الساحة التى يتم فيها تسوية الخصومة أو التضاد بين الطبيعة والأخلاق . وقد عارض نيتشه «وجهة نظر كانط الأخلاقية وانتقد بشدة - خاصة فى كتاباته التى تركها وراءه ولم تنشر إلا بعد موته - ما سماه «ممارسات العقل الثورى» و «ثورة العقل العملى» التى تكشف عن كراهية للطبيعة والصيرورة . فالتاريخ عند كانط لا يمثل سوى مرحلة تطور أخلاقى للإنسان باعتباره غاية فى ذاته End-in-itself ، ولا تتعلق فلسفة التاريخ بتاريخ الأخلاق، بل بتحقيق الإنسان لجوهره الأخلاقى باعتباره كائنا عقلانيا» [٣٩]، إذ يصبح الإنسان أخلاقيا من خلال ممارسته لإرادته العقلية .

أما عن هيجل فقد أعلن نيتشه عداءه لفلسفته التاريخية ، هذا على الرغم من أن بعض الباحثين – مثل برشتاين – قد فسر نيتشه تفسيرا يفهم منه أنه قدم فلسفة للتاريخ نصف هيجيلية، وقام بعقد مقارنات بين «جينالوجيا الأخلاق» لنيتشه و «ظاهريات الروح» لهيجل باعتبارهما رصدا للحركة التاريخية للفكر الأوربى، وباعتبار إن فلسفة هيجل كشفت بالتدريج عن الحق فى الفلسفة والدين؛ فالحالات المعرفية التى صورها نيتشه فى معالجته لهذا الموضوع أشارت إلى وجود نوع من الضرورة الجدلية التى تنتمى إلى شكل أو نموذج التحليل التاريخى عند هيجل، ومع ذلك فقد كان نيتشه أكثر اهتماما بنقد المراحل الأولى أكثر من اهتمامه بتوضيح أن كل مرحلة تفترض مسبقا المرحلة السابقة عليها ، وأن المرحلة الأخيرة تتضمن فى داخلها كل المراحل السابقة (٤٠). كما وجد البعض الآخر من الباحثين – مثل روزن – أن فى فكرة العود الأبدى عند نيتشه أثرا لمذهب هيجل عن عودة الوعى الجدلى المتطور، ففى كليهما تكمن البداية والنهاية لهذا التاريخ . كما يرى أيضا أن مذهب نيتشه فى العود الأبدى قد يذكرنا بمذهب هيجل فى دورية التصور والمفهوم المتطور تطوراً كاملا. بمعنى أن نيتشه يستعيد تاريخ الفلسفة الأوربية فى كل من البداية والنهاية لهذا التاريخ . إن دورية التاريخ هى عودة كل المواقف الفلسفية الممكنة وما يسميه نيتشه المنظورات الشاملة Comprehensive persectives أو الألواح الأساسية للقيم . ولكن السلب عند هيجل أو العماء Chaos الباطن فى حركة التاريخ ينظم نفسه لكى يتمخض عنه كلية الصيرورة . أما عند نيتشه فإن العماء ينظم نفسه فى منظورات perspectives أو عوالم worlds تعود بشكل دائم . الصعوبة عند هيجل هى كيف يتواءم المطلق مع الإنسان ، والأبدى مع الزمنى، وكيف يمكن للوعى المتناهى أو الوعى الذاتى أن يتحد مع المطلق ، فى الوقت الذى يحتفظ فيه بهويته الذاتية المتناهية. وهناك صعوبة مشابهة عند نيتشه أيضا، فعلى فيلسوف المستقبل أو الروح الحر أن يصبح خالقا لنموذج جديد للجنس البشرى، ولكى يفعل هذا لابد أن يعلم أن الذاتية والوعى الذاتى هى أشياء وهمية أو منظوران للمطلق الأساسى الذى يسميه «إرادة القوة» . لكن فى قاع العماء يكون الحل عند هيجل فى وحدة المتناهى واللامتناهى باعتبارهما «حقيقة الكلية الشاملة» . أما عند نيتشه فيبدو أنه لا يوجد

حل ما دام العماء يلغى معنى وأهمية كل إبداع أو منظور متناه [٤١]. ولكن هل صحيح - كما يقول روزن - أن العماء يلغى معنى كل إبداع؟ لقد سبق الإجابة عن هذا السؤال فى معرض حديثنا عن العود الأبدى حيث أكدنا الفكرة النيتشوية عن أن الحياة صيرورة، وهذه الأخيرة مرادفة للعماء، وأننا نستطيع أن نفرض على حركاتها العشوائية ما نشاء من المعنى والقيمة فى «اللحظة البريئة»، أى أن الفعل الإبداعى الحر هو الذى يحيل اللحظة إلى أبدية متجددة فى كل لحظة وذلك بأن يحقق فيها إرادة القوة ويضفى عليها القيم المعبرة عن هذه الإرادة.

وعلى الرغم من هذه المحاولات التى تقرب فلسفة نيتشه من جدلية هيجل فقد هاجم نيتشه فلسفة هيجل التاريخية هجوما عنيفا وخاصة فى فكرة التقدم، فبينما وجد هيجل أن التاريخ العالمى فى تقدم نحو الحرية وأنه بلغ ذروته فى عصر هيجل نفسه، نرى على العكس أن نيتشه يعلن تدهورالتاريخ وانهياره، بل يرى فيه ارتداد ونكوصا. ففى عرض هيجل للتطور التاريخى نجد أنه سلب كل إنجازات الإمبراطورية الرومانية فى التايخ وانتقدها بلا رحمة لكى يمجد المسيحية باعتبارها احتجاجا مشروعا على روما وعلى كل العالم الذى يحكم حكما مطلقا مستبدا. وعلى الرغم من أن طبيعة منهج هيجل تحتم عليه ان يشير إلى الإسهام الحقيقى لكل قوة سياسية كبيرة فى الماضى لعبت دورا هاما فى التطور التاريخى بما فى ذلك العالم الرومانى، إلا أنه قدم الإنجازات الرومانية على أنها أخطاء بغيضة ليبرهن بذلك على تقدم مسار التاريخ. أما نيتشه فقد ذهب إلى عكس موقف هيجل عندما أعلى من شأن الأمبراطورية الرومانية التى وجد فيها وفى العصر اليونانى الكلاسيكى (خاصة عصر ما قبل سقراط) فترات بطولة وحيوية، وإن كان لا يعفى بعض حكام روما من النقد خاصة الذين تسببوا فى أعظم كارثة فى التاريخ - فى رأى نيتشه - عندما سمح انحطاطهم وفساد حكمهم بانتشار الديانة المسيحية فى العالم: «إن انحطاط الحكام والطبقة الحاكمة هما علة الأذى الأعظم فى التاريخ، بدون قياصرة الرومان والمجتمع الرومانى، لم يكن لجنون أو حماقة المسيحية أن تصل إلى السلطة أبداً» [٤٢]. لم يقر نيتشه بأن نيرون أو غيره كانوا حكاما عظماء، ولكنه أنكر أن الجنس الرومانى كله كان منحطا، بل امتدح الحصاد الإيجابى فى العصور البطولية للإمبراطورية الرومانية

القديمة بلا تحفظ، وأكد أنه فى اللحظة التى انتصرت فيها المسيحية بدأ التاريخ فى الارتداد والنكوص .

لقد فسر نيتشه التاريخ فى كتابه «جينالوجيا الأخلاق» بأنه صراع بين نوعين من الأخلاق : أخلاق السادة وأخلاق العبيد. تمثل النوع الأول فى الحضارات الكبرى الأرستقراطية كالحضارة اليونانية والرومانية والجرمانية ، وهى فى رأيه العصور البطولية التى تميزت بالقوة والحيوية والسيادة . ويمثل النوع الثانى العصر المسيحى وما صاحبه من قيم تعبر عن أخلاق العبيد . وما التاريخ البشرى إلا محاولة كل من هذين النوعين السيطرة والسيادة على الآخر . وعقد نيتشه مقارنة بين صحة وقوة الأمبراطورية الرومانية وبين ضعف ومرض الديانة اليهودية - المسيحية عبر القرون ، فبعد الصراع الميلودرامى التاريخى بين الإمبرطورية الرومانية والدين المسيحى ، انتصرت المسيحية. واكتسبت شعبيتها الكبيرة وازداد توهجها بشكل لا يمكن تجاهله وانتصرت معها قيم العبيد، إلى أن جاء عصر النهضة الذى تألق بعودة النموذج الكلاسيكى - وهو النموذج النبيل فى رأى نيتشه - لتقييم كل الأشياء ، ومن ثم عاد مجد روما من جديد، وبدت الإمبراطورية الرومانية وكأنما استيقظت من الموت. وبدأت المثل والقيم الأرستقراطية تنهض من جديد واستعادت أخلاق السادة. ولكن سرعان ما انتصرت الروح العبودية للديانة اليهودية - المسيحية - مرة أخرى فى حركة الإصلاح الدينى التى قام بها مارتن لوثر ، ودبت الروح فى الكنيسة مرة أخرى، كما انتصرت أخلاق العبيد ثانية مع الثورة الفرنسية وانهارت معها آخر النظم النبيلة فى أوربا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر : «مع الثورة الفرنسية انتصرت اليهودية مرة أخرى على النموذج الكلاسيكى ، وفى هذا العصر كان المغزى الأكثر عمقا وأهمية هو انهيار آخر نبالة سياسية فى أوروبا ، انهارت فى القرنين الفرنسيين السابع عشر والثامن عشر تحت تأثير غرائز العامة التى اتصفت بروح الانتقام والحقد وسادت البهجة الكبرى - أى سادت نزعة حماسية صاخبة لم يسمع بها على الأرض من قبل»[٤٤]. ولكن مع ظهور نابليون عادت قيم السادة الارستقراطية مرة أخرى ولكن سرعان ما سقطت وزالت بسقوط نابليون الذى اعتبره نيتشه آخر شعاع نور لقيم السادة فى أوربا . وهكذا وصل نيتشه إلى إدانة واتهام العصر الحديث الذى نتج عن

دين العبودية وعندما صرح بأن آخر النظم النبيلة فى أوربا قد انهار مع الثورة الفرنسية، فقد أعطى للصراع بعدا سياسيا ، وواصل رؤيته النكوصية للتاريخ التى امتدت من هجومه على الانسان الذى روضته الديانة المسيحية وأضعفته، إلى الهجوم على الإنسان الحديث - الذى هو امتداد لتلك الديانة - وعلى عصره الحديث الذى يمثل سيادة قيم العبيد المتدهورة .

ولكن كيف يمكننا - فى ضوء نظرية نيتشه عن العود الأبدى السابق شرحها - أن نفسر هذه الرؤية النكوصية للتاريخ ؟ ألا تمثل هذه الرؤية نوعا من التناقض فى فكر نيتشه؟ ألا يمكن - وفق الدورة الأبدية للتاريخ - أن تعود العصور البطولية مرة ومرات أخرى كثيرة؟ هذه التساؤلات وأخرى غيرها عديدة لا نجد لها إجابة شافية عند نيتشه ، وهذه أيضا إحدى مفارقاته ، إذ يصعب تصور رؤيته النكوصية للتاريخ فى ضوء نظريته عن العود الأبدي ، وهى النظرية التى تنهار تماما إذا ما حاولنا تحليلها تحليلا منطقيا دقيقا، وذلك بسبب افتقادها إلى المعقولية، وإن لم يكن هذا غريبا على فيلسوف هو ضد إعمال العقل .

ثانيا : كشف قناع الزمن الحاضر (العصر الحديث) بين نيتشه وروسو :

يمثل الزمن الحاضر مفترق طرق حاسم فى كل فلسفة للتاريخ: فكيف نظر نيتشه إلى زمنه الحاضر؟ وهل اختلفت رؤيته التاريخية أم تشابهت مع من سبقوه من فلاسفة التاريخ؟ فى واقع الأمر أن رؤية نيتشه للزمن الحاضر اختلفت عن أوغسطين - على سبيل المثال - الذى اجتمعت كل أبعاد الزمن عنده فى الحاضر، فالإنسان عنده لا يتحكم فى التاريخ ، لأنه محدد سلفا من قبل العناية الإلهية ، كما اختلفت أيضا عن هيجل الذى رأى - كما شرحنا فيما سبق - فى مسار التاريخ تقدما بلغ ذروته فى عصره ، ولم يكن متشابها مع ماركس الذى كان انتصار التاريخ عنده مضمونا بحكم الحتمية التاريخية ووفق تصوره للتطور الحتمي للتاريخ . كما أختلفت رؤيته أيضا عن فلاسفة التاريخ فى عصر التنوير الذين آمنوا إيمانا مطلقا بتقدم وازدهار التاريخ فى عصرهم . فى حين نرى عند نيتشه هجوما عنيفا على زمنه الحاضر واتهاما لإنسان العصر الحديث بالضعف عبر عنه تعبيرا شاعريا فى كتابه «هكذا تكلم زرادشت» .

يصعد نيتشه كراهيته ونفوره من زمنه الحاضر إلى درجة التحذير من المستقبل، بحيث نستطيع أن نقول أن فلسفته فى التاريخ تطورت فى ضوء قلقه على المستقبل الإنسانى ، كما تطورت من تأمل الماضى بجانبيه ، جانب التدهور وأسبابه ، وجانب الأمل الذى يؤسس أحد أركان فلسفته التاريخية، وهى أنها فلسفة أرادت أن تحدث نوعا من إثارة التفكير والتحريض على الفعل لترتقى بالمستقبل الإنسانى عندما أكد بشكل مثير ومحرض الاحتياج الإنسانى للسيطرة على التاريخ : «ما هو إذن منتهى آمالنا» هو أن نتوجه نحو إيجاد فلاسفة جدد وليس هناك اختيار، نحو أرواح قوية وأصيلة بالقدر الذى يزودنا بالدوافع التى تجعلنا نقيم تقييمات مضادة ونعيد التقييم ونقلب ما يسمى بالقيم الأبدية نحو رواد ، رجال مستقبل يشغلون أنفسهم فى الوقت الحاضر بربط العقدة التى تضطر إرادة العامة إلى السير فى طرق جديدة. نحو تعليم الإنسان أن مستقبل الإنسان هو إرادته ، وأن مستقبله متوقف على الإرادة الإنسانية، وأن نعد لمخاطرات عظمى ومحاولات شاملة لإحلال النظام والتهذيب عن طريق وضع نهاية للهيمنة المرعبة للاعقل والمصادفة التى سميت حتى الآن باسم التاريخ» (٤٤). وإذا كانت رؤية نيتشه التاريخية قد اختلفت عن رؤى فلاسفة التاريخ السابق ذكرهم ، فهى قد تشابهت إلى حد ما مع رؤية جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) حيث نظر كلاهما إلى الزمن الحاضر نظرة نقدية فاحصة عبرت عن رؤية نكوصية للتاريخ

١ - الرؤية النقدية للعصر الحديث بين نيتشه وروسو :

لقد شهد العصر الحديث مفكرين كبيرين قدما تحليلاً وافيا لتدهور الحضارة الغربية والإنسان الحديث، هما نيتشه وروسو ، فعبرا عن أكبر تيارين نقديين للحضارة التى أنتجها العصر الحديث . إن أفكارهما ما زالت تخضع لتفسيرات متنوعة ، كما أن كليهما قد وضع مشكلة التاريخ والإنسان فى نطاق أوسع وهو مشكلة الحضارة. لقد قدما تحليلا سيكولوجيا لإنسان الزمن الحاضر، وبحثا عن العلل التاريخية التى أصابته - فى رأيهما - بالاضطراب العصبى. وعلى الرغم من هجوم نيتشه على روسو ، إلا أن هذا الأخير لعب دوراً هاما فى تفكير نيتشه السياسى - هذا برغم المحاولات العديدة لنزع الصفة السياسية عن فلسفة نيتشه وحصرها فى مجال الأخلاق

فحسب. اهتم كلا الفيلسوفين بانحلال الحضارة الإنسانية واتفقا فى نقدهما للثقافة الحديثة المتدهورة . وقدم كلاهما تاريخ التطور الأخلاقى والسياسى للإنسان وبحثا فى أصول المجتمع البشرى، كما فسرا مصير الإنسان من خلال الطبيعة المتناقضة للحياة السياسية والأخلاقية فى العصر الحديث . وإذا كان كل من نيتشه وروسو قد سعى إلى تحويل الطبيعة البشرية فى سياق حضارة متدهورة ، فإن ما يفرق بينهما هو تفسير كل منهما لمشكلة التدهور التى يمكن رؤيتها فى مفاهيمهما المتعارضة لكيفية وصول إنسانية المستقبل إلى ذروتها .

كان نيتشه على وعى بأن التأثير الهائل لروسو على الثقافة والفلسفة الألمانية مشابه تماما لتأثير الثورة الكوبرنيقية على كانط فى فلسفته المعرفية والأخلاقية. وربما يعود هذا إلى أن روسو فى رأى البعض هو «أول مفكر يبين تناقضات الحياة السياسية الحديثة (بين الفرد والمجتمع ، الإنسان والمواطن ، الاستقلال والتسلط ، الحرية والضرورة... الخ) والتفكير فى التناقضات هو الموضوع الرئيسى فى الفلسفة الألمانية منذ كانط» (٤٥)، لذلك كان لفكر روسو السياسى تأثير كبير على الفلسفة الألمانية وبخاصة على كانط وهيجل وماركس ، حيث فسره البعض بأنه ليبرالى وفسره البعض الآخر بأنه شمولى . وقد سمحت تعارضات ومفارقات فكر روسو بهذه التفسيرات المتنوعة، خاصة فى العلاقة بين الفرد والمجتمع ، عندما أقر فى كتابه «أصول التفاوت الاجتماعى» (عام ١٧٥٥) بحقوق الفرد ، ثم عاد فى العقد الاجتماعى (عام ١٧٦٢) وأخضع كل هذه الحقوق للدولة . وكان نيتشه على وعى أيضا بالدور الذى أداه روسو فى تشكيل الحداثة ، وكيف ألهمت كتاباته الثورة الفرنسية . وعلى الرغم من معارضة نيتشه لروسو ، إلا أن من الممكن أن نعتبر هذا الأخير هو مفتاح فلسفة نيتشه - كخصم له - فى تفسير الحداثة ، حتى لقد ذهب البعض إلى القول بأن نيتشه كناقد للحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر يمثل ما كان يمثله روسو فى القرن الثامن عشر فى نقده النافذ لتلك الحضارة . لقد أثار كلاهما التفكير فى العديد من القضايا والأسئلة المتعلقة بقيمة الحضارة التى مازالت أصداؤها تتردد حتى الآن . فما أثاره روسو عن آثار الحضارة الصناعية لم يفقد معناه فى عصرنا

الإيكولوجى الآن ، بينما تشخيص نيتشه للعدمية وانقلاب القيم والحالة المتدهورة للحضارة الإنسانية ما يزال – ونحن فى بداية القرن الحادى والعشرين – كابوسا لم نستيقظ منه بعد .

تعرضت أفكار كل من نيتشه وروسو لقراءة سياسة وأخلاقية مزدوجة، فقد اتهم كل منهما بأن له نزعة فردية أخلاقية، كما كان لأفكارهما صدى لدى بعض النظم الشمولية فى القرن العشرين ، عندما ربط البعض فكر روسو بالأحداث الدامية والمفزعة للثورة الفرنسية ، وربط البعض الآخر فكر نيتشه بالمحاولة النازية للسيطرة على العالم ثم الأحداث الدامية للحرب العالمية الثانية . وعلى الرغم من إعلان نيتشه أنه ضد روسو وأنه تحدى نزعته الرومانسية وتشاؤمه التاريخى، إلا أن هناك أوجه تشابه بينهما، كما أن هناك أيضا مسافة تفصل بينهما واختلافات فى توجهاتهما .

لقد اختزل روسو مشكلة الحضارة فى مشكلة الأصالة، أى البحث عما هو أصيل وما هو صناعى فى طبيعة الإنسان ، وحصر المشكلة فى التنظيمات الاجتماعية الفاسدة التى تقف فى طريق طبيعتنا الأخلاقية الحقيقية ، فبحث عن الطبيعة الخيرة للإنسان التى لم تعد موجودة وربما لم توجد أبدا بعد ن أفسدها التطور التاريخى للبشرية . بينما المشكلة بالنسبة لنيتشه هى فى الحقيقة مشكلة التاريخ وطبيعة الزمن بحيث تكمن مشكلة الحضارة الإنسانية لديه فى أخفاقها فى تأسيس علاقة أصيلة بالماضى . فالإنسان لا يمكنه وقف صيرورة الزمن ، ولكنه يشاهد فقط هذه الصيرورة دون أن يشارك فيها ليرى نفسه فى النهاية وقد أصبح ضحية الزمن مما يؤدى به إلى النقمة على الحياة ومحاولة الانتقام منها . وبما أنه ليس بإمكاننا العودة إلى الوراء بسبب تعاقب الحياة وأنفسنا والآخرين – إذ ليس بإمكاننا وقف عجلة الزمن ولا تغيير ما قد حدث بالفعل – فإن المشكلة التى تواجهنا كبشر محددين بالوعى التاريخى هى كيف نقيم علاقة أصيلة مع الماضى، وذلك بأن نصبح تاريخيين ، حتى ولو تحقق هذا عن طريق المفارقة التاريخية – التى تحدثنا عنها من قبل – أى بأن نتعلم أيضا كيف نصبح لا تاريخيين .

هذه المفارقة التاريخية نجدها أيضا عند روسو –وإن كانت بشكل آخر مختلف –

فإذا كان البعض يطلق على روسو وصف «نبى التاريخ» ، فإنه لم يجد فى التاريخ
يفسر أو يحل له اللغز الغامض وهو إصلاح ما فسد من الأخلاق : لا يمكن العو
إلى البراءة الطبيعية الأولى ، إلى العصر الذهبى ، ولهذا السبب لا يمكننا استحض
الماضى ، فليس أمامنا إذن سوى المستقبل الذى يكمن فيه الأمل فى الإصلاح ،
أنه الفرصة الوحيدة لتحقيق السعادة الإنسانية الحقيقية والعدل والمساواة والانسجام
العلاقات الاجتماعية . ولكن قانون التطور الذى بين أنه لا عودة بالزمن إلى الور
قد بين أيضا أن المستقبل قد حطم القيم الإنسانية . وهكذا وجد روسو نفسه
مصيدة الزمن ! فسخط على الحضارة التى أثمرتها الصيرورة الزمنية ، وأصبح ع
للزمن الذى لا يمثل بالنسبة له سوى التغير والانحدار والتدهور ، ومن ثم يئس رو
تماما من التاريخ ، ونقم على كل ما يأتى به التطور التاريخى الذى حطم بسا
الإنسان وسعادته وشفافيته . وسواء كان رسو على وعى بما يواجهه تفكيره :
مشكلة الحضارة أم على غير وعى ، فإن تفكيره كان مصحوباً بيأس عميق. لـ
وضع روسو نفسه – ووضعنا معه – فى مواجهة مع الطبيعة من جانب والمجتـ
المدنى من جانب آخر .

أما عن نيتشه فقد وضع مشكلة الحضارة لا فى داخل الحضارة نفسها ، بل
الأخلاق . وإذا كان روسو يرى أن الحضارة الحديثة لم تجلب معها غير الشر ، ف
نيتشه أحال المشكلة إلى إعادة تقييم ما نسميه بالخير والشر ، أى إعادة تقييم
القيم. إن مسألة الحضارة لا تتوقف فى رأيه على الخيرية الطبيعية للإنسان ال
أفسدتها أمراض المجتمع الحديث ، وليست فى إصلاح أصول الأخلاق الإنسانية ،
هى فى إعادة تقييم تلك الأخلاق إلى حد تجاوزها لنفسها. وحقيقة الأمر أن المشـ
فى إطارها الأوسع هى مشكلة التاريخ ، وهى الفكرة المهيمنة على كل فلسفة نيتـ
والتى تعبر فى أعماقها عن القلق على مصير الإنسانية ، بحيث يصبح التجاوز الذا
للأخلاق هو فى الحقيقة التغلب على مشكلة التاريخ والميتافيزيقا والحضارة والتراث

٢ – أصول المجتمع البشرى بين نيتشه وروسو :

لم يتفق نيتشه وروسو فى نقدهما للحضارة الغربية فحسب ، وإنما اتفقا أيضـ

فى تأكيدهما أن أصول المجتمع البشرى تكمن فى أن الإنسان كائن تاريخى، وإن كانا قد اختلفا فى النتائج التى توصلا إليها فى بحثهما فى هذه الأصول . وليست فكرة البحث عن الأصول غريبة عن تاريخ الفلسفة ، ولكن «السمة غير المألوفة لجينالوجيا نيتشه فى بحثه عن الأصول تفترض أنه لا يوجد شئ فى هذه الأصول ، فبينما يبحث الآخرون لإيجاد شئ ما فى نقائه الأصلى ، شئ ما لم تفقده الثقافة ولا التاريخ بريقه ، ينكر نيتشه فكرة البنية الأساسية التى وجدت فى تاريخ الفلسفة بكل أشكالها (الجوهر - الذات - الروح - الشئ فى ذاته) وإذن فلا يوجد ما يسمى بالأخلاق الطبيعية . لقد بحث كل من نيتشه وروسو عن أصول النظام الاجتماعى ومشكلة الحضارة ، وعلى الرغم من بدايتهما من فرضيات متشابهة أهمها أن الإنسان كائن تاريخى ، فقد توصل كل منهما إلى نتائج متباينة . انتقد نيتشه مبدأ الخيرية الأصلية لطبيعة الإنسان التى تغنى بها روسو، ووصفه بأنه مبدأ مضلل، فليست التنظيمات الاجتماعية الفاسدة هى التى دمرت هذه الطبيعة الخيرة، وعندما تسقط تلك التنظيمات أو عندما يتم إصلاحها فلن تظهر من جديد تلك الطبيعة الخيرة المختفية أو المكبوتة . إن هذه الطريقة فى البحث عن الأصول - فى رأى نيتشه - تمثل بحثا مضللا لمعرفة أنفسنا ، بل أن النزعة الأخلاقية الطبيعية والإيمان بالخيرية الطبيعية عند روسو هى التى منعته من إيجاد حل للغز مشكلة الحضارة التى عبر عنها بلغة متشائمة .

لذلك جاءت جينالوجيا الأخلاق لنيتشه ولم تنظر لمشكلة التاريخ على أنه بحث عن الأصول فحسب، ولم تكن هجوما على قيم العصر الحديث فقط، بل كانت أيضا ضد طريقة معينة لتفسير أصول ومعنى وأنساب تلك القيم . ولم تهدف الجينالوجيا إلى اكتشاف جذور الهوية الإنسانية، ولكنها سعت لإقامة نماذج مختلفة لما أبدعه الكائن البشرى كفرد، ولذلك تؤكد الجينالوجيا على خصوصية وتفرد الأحداث التاريخية . وقام نقد نيتشه الجينالوجى على أساس منهجه فى التاريخ ، وهو أنه ليس هناك حقائق تاريخية ، بل هناك تفسيرات أخلاقية لما نسميه حقائق. لذلك فهو يحاول كشف معنى التاريخ من بحثه الجينالوجى فى أصول وتطور الأخلاق .

كان العدل هو الفرضية الأساسية التى ميزت بدايات الجنس البشرى عند روسو ،

بينما كان الظلم هو البديهية الأساسية لتلك البدايات عند نيتشه . فقد مجد الأول الحالة البدائية الأولى للإنسان التى تمثل بالنسبة له مرحلة ما قبل الاضطراب العصبى الذى أصاب الإنسان فى العصر الحديث . وتطلع روسو إلى العصور الأولى عندما كان البشر – على الرغم من أن طبيعتهم الإنسانية لم تكن أفضل مما هى عليه فى العصر الحديث – يتمتعون بوجود آمن ، وبوضوح كل منهم للآخر، وكانت هذه الشفافية فى العلاقات الإنسانية تمنع تطور الرذائل كالغرور والتكبر التى أفسدت الإنسان الحديث. وبالغ روسو فى هذه الصورة ليسلط الضوء على شرور ومساوئ العصر الحاضر ويرثى حالة الخداع والعبودية التى سادت العادات الحديثة . أعلن روسو فى خطابه عام ١٧٥٠ بمناسبة حصوله على جائزة بحثه عن تقدم العلوم والفنون «أن أناس العصر الحديث هم «قطيع من البشر» أطلق عليهم اسم «العبيد السعداء» الذين يتجاهلون فقرهم وبؤسهم ، بحيث أصبحوا كتلة من البشر ليس لها ملامح وصورهم بشكل منفر وكريه (٤٧).

نظر نيتشه إلى روسو على أنه فيلسوف سياسى للمرارة والحقد والنقمة فى العصر الحديث، وعلى أنه أول رجل حداثى صور الحضارة بشكل يوحى بالشفقة على الإنسان مما يؤدى إلى الشعور بالاحتقار والاشمئزاز منه ، خاصة عندما أعلن للناس فى تصدير خطابه الثانى عن أصول التفاوت الاجتماعى بأنه «ساخط على وضعكم الحاضر، بسبب ما يهدد سلالتكم التعيسة، ربما تتمنون لو كانت لديكم القوة للعودة إلى الوراء ، وسيكون هذا الشعور إطراء لأسلافكم ، ونقدا لمعاصريكم ، ورعبا لسيئ الحظ الذين سوف يأتون بعدكم(٤٨). ويرى نيتشه أن المرارة والاستياء الواضح فى فكر روسو هما نتيجة النزعة الأخلاقية التى وجهت كل تفكيره .

وأخيراً فقد قدم كل من نيتشه وروسو صورة متعارضة عن أصول المجتمع البشرى وأزمة الإنسان الحديث التى ردها روسو إلى المنافسة والاغتراب – الذاتى وافتقاد حالة المساواة الطبيعية الأولى ، ولذلك لم توجد عنده سلالة أنساب للسيد والعبد (التى نجدها عند نيتشه) لأنها لم تكن من السمات الطبيعية الأولى للجنس البشرى، وإنما ظهر هذا التقسيم التراتبى للمجتمع مع تطور التنظيمات الاجتماعية التى سببت اغتراب الإنسان عن نفسه ، فتدهورت احواله بدلا من أن يرتقى بطبيعته، وظهرت

المنافسة التى أثمرها التطور التاريخى وانتهت إلى تحقيق سعادة الفرد على حساب الآخرين . بينما نجد عند بيتشه أن أزمة الإنسان الحديث أعمق بكثير من تلك المنافسة والاغتراب - الذاتى اللذين يتحدث عنهما روسو ، بل ذهب نيتشه إلى العكس من هذا عندما رأى ضرورة الحفاظ عليهما ، وأيضا على النظام التراتبى للمجتمع ، ولذلك نجد عنده جينالوجيا السيد والعبد ، حيث أن السيادة هى السمة الطبيعية ، والسيد هو الشكل الطبيعى للإنسان ، وكما أن هناك سادة فهناك أيضا عبيد. وكانت مهمة نيتشه فى الجينالوجيا أن يقدم هؤلاء السادة باعتبارهم تمثلات عليا للوجود. وإذا كان روسو يؤكد أن التراتبية والتنافس ما هما إلا متغيرات تاريخية، فإن نيتشه يؤكد من جانب آخر أن المجتمع التراتبى هو المجتمع الطبيعى. وإذا كان روسو ينشد العودة إلى الخيرية الطبيعية التى افترض أنها كانت الفطرة الطبيعية للبشر، فإن نيتشه ينشد العودة إلى العدوانية أو السلوك الشرس الذى يحقق السيادة . وبينما يتمنى روسو أن تحقق البشرية «خيريتها الطبيعية» يدعو نيتشه البشرية أن تتعلم كيف تصبح «أكثر شرا» .

٣ - مأساوية (تراجيدية) الوجود التاريخى:

كان نيتشه على وعى تام بالغموض الذى يميز علاقة روسو بالتاريخ . كما كان على اقتناع بأن الوجود التاريخى مأساة ، ولكنه رأى أنه مأساة ضرورية ، وأن على الكائنات البشرية أن تكون قوية وشجاعة بقدر كاف لتؤكد السمة المأساوية لوجودها، وإلا فلن يبقى أمامها سوى الهروب من هذا الوجود للبحث عما وراء هذا العالم، فيصبحون ناقمين على الحياة ، منكرين واقعها القاسى والمتغير والفانى، لا هروب من الزمن إذن ، فهو قانون الحياة حيث كل شيء يفنى ويموت . ولكن كيف يتغلب الإنسان على المأساوية التى وجد نيتشه أنها طابع الوجود الإنسانى ؟ هل بروح الاستياء أو الانتقام أو الضغينة التى زعم - أى نتيشه - أنها هى الحل الذى هرب إليه روسو فى مواجهة هذه المأساة ؟

تؤدى فكرة الضغينة ressentiment دورا هاما فى فلسفة نيتشه ، إذ يفسر من خلالها تاريخ الأخلاق كله بوصفه تاريخا تتميز فيه أخلاق السادة عن أخلاق العبيد، ولذلك تسعى فلسفة نيتشه بأكملها إلى تحرير الأرواح الحرة من هذه الروح الانتقامية

التى تولدت من المعاناة . ويصف نيتشه روسو بأنه فيلسوف المرارة والاستياء الذى أضفى على حياته الشخصية ومعاناته معنى كليا ، فبدلا من أن يبحث عن مصدر معاناته ألقى باللوم والمسئولية على عاتق المجتمع : «رجال مثل روسو يعرفون كيف يوظفون ضعفهم . إن عجزهم ورذائلهم تبدو كما لو كانت سمادا لمواهبهم، فإذا كان روسو قد نعى فساد وانحلال المجتمع باعتباره نتيجة باعثة على الأسى على الحضارة ، فهو قد فعل هذا على أساس تجربة شخصية . إن المرارة التى نتجت من هذه التجربة أعطت لإدانته الحافة الحادة وسموم السهام التى أطلقها ، إنه يفضى بهمومه كفرد أولا وقبل كل شىء ، ويعتقد انه يبحث عن الشفاء الذى يؤثر بشكل مباشر على المجتمع ، ولكنه سيكون من خلال المجتمع وبشكل غير مباشر فائدة أو منفعة له هو نفسه»[٤٩] ويعبر موقف الاستياء عن نفسه بشكل سلبى يتكشف - فى رأى نيتشه - فى أخلاق العبيد : «ليس هناك أكثر رعبا من طبقة العبيد البرابرة الذين ينظرون لوجودهم على أنه ظلم ، ويستعدون الآن ليثأروا ليس فقط لأنفسهم ، بل لكل الأجيال»[٥٠]، فبدلا من أن ينتصر الفرد الذى يشعر بمأساة الوجود على طبيعته المدمرة لذاته وللآخرين ، وبدلا من أن يثبت نفسه ووجوده بروح نبيلة ، وبدلا من أن يقهر روح المرارة والاستياء المؤذية ، نجده يسعى للتعويض عن ذلك بالانتقام ، ويدافع عن نفسه بالأخلاق السلبية - التى هى نموذج لوعى العبيد - بأن يعلن أن الآخرين (السادة أو المجتمع) هم الأشرار ويزعم لنفسه العكس من ذلك بأن يفترض الطيبة والنقاء فى طبيعته .

لقد أضفى روسو على الطبيعة السمة الأخلاقية بأن صور الحالة الطبيعية الأولى على أنها بريئة وغير فاسدة . بينما يرى نيتشه أن الطبيعة فى حد ذاتها دورة صماء تتسم باللامبالاة ، الطبيعة فى نفسها عبث، تدور دورتها بلا هدف، وبدون عدل ولا رحمة ، ولهذا لا يمكن أن نسم دورتها العيماء بالسمة الأخلاقية ولا أن نسلبها إياها فنقول أنها لا أخلاقية . ولذلك يسخر نيتشه من الفلسفة الرواقية التى تطالبنا أن نعيش وفقا للطبيعة ، أى أن نعيش وفق المبدأ الكلى الكامن فى الطبيعة، أى وفق التجانس والحكمة الكلية[٥١] . فإذا كانت الطبيعة فى أعماقها - عند نيتشه - هى التعريف السابق شرحه ، فكيف نعيش وفقا له ؟ إننا بهذا المعنى لن يكون بإمكاننا أن نفكر

فى الوجود الإنسانى باعتباره نتيجة تصميم أو إرادة أو هدف خاص، لن يمكننا أن نتصور الإنسان خاضعا لمحاولة تحقيق نموذج للسعادة أو الأخلاق، فنحن الذين اخترعنا مفهوم الهدف ، والواقع أنه ليس هناك هدف للوجود الإنسانى أى أن الهدف مفتقد. كما أنه ليس هناك من يفرض على الإنسان صفاته : لا الله ولا المجتمع ولا الأسلاف أو الآباء ، ولا يوجد من يفرض عليه أفعاله ، لأن على الإنسان أن يصبح نفسه .

لا توجد إذن إنسانية طبيعية فى رأى نيتشه ، ولكن الإنسان يصل إلى الطبيعة بعد صراع طويل ، وقد وجد ذلك فى إنسان القرن التاسع عشر : «إن هناك علامات على أن الإنسان الأوربى فى القرن التاسع عشر أقل خجلا من غرائزه، لقد خطا خطوة نحو السماح لنفسه بنزعة طبيعية غير مشروطة ، أى لا أخلاقية (بالمعنى التقليدى للأخلاق) ، وبدون أن يزداد إحساسه بالمرارة . يخيل لبعض من يسمعون هذا كأن الفساد قد تقدم واستشرى : من المؤكد أن الإنسان لم يقترب من الطبيعة التى يتكلم عنها روسو ، لكنه حقق خطوة أخرى نحو التقدم فى الحضارة التى احتقرها أو مقتها روسو» (٥٢). لا يمكن لنا إذن - فى رأى نيتشه - أن نعيش وفقا للطبيعة ، بل أن نعيش وفقا للحياة ، وكأنه استبدل الحياة بالطبيعة، أى أن نعيش وفقا لأعماق الحياة وارادة الحياة .

قد يفهم مما سبق أن نيتشه ينكر فكرة العودة إلى الطبيعة ، بينما حقيقة الأمر أنه ينشد العودة إلى الطبيعة ، ولكن مفهومه عن تلك العودة مختلف ومعارض لمفهوم روسو فهو يصرح فى نص له بعنوان التقدم فى نظرى : «أنا أيضا أتكلم عن العودة إلى الطبيعة على الرغم من أنها ليست عملية رجوع إلى الوراء بل انطلاق أو صعود إلى أعلى ، نحو طبيعة ونزعة طبيعية عالية حرة ، بل مرعبة ، طبيعة قادرة على أن تقوم بالمهام العظمى كما هى قادرة على أن تلعب معها . على سبيل المثال نابليون كان مثلا للعودة إلى الطبيعة ، أما روسو فلا » (٥٣). ويميز نيتشه بين ثلاثة نماذج للإنسان يحدد من خلالها نوع «العودة إلى الطبيعة» الذى نشده ووجده فى أحد هذه النماذج : النموذج الأول يمكن إن نطلق عليه نموذج إنسان روسو، فقد رسم نيتشه صورة له انتهت بتصوير روسو نفسه على أنه حالم يوتوبى وثورى اجتماعى وفى نفس

الوقت له موقف من الحياة يتسم بالمرارة والنقمة ؛ فصرخة روسو للعودة إلى الحيرية الطبيعية إنما تنم عن احتقار الإنسان لنفسه وتوقه لـ عودة إلى الوراء . أما عن النموذج الثانى فهو إنسان جوته، وهو النموذج المضاد للنـ ع الأول، فقد مجد نيتشه جوته باعتباره تجسيدا لهذا النموذج الثانى الذى أطلق عليه وصف النموذج الديونيسى . ويتحدث نيتشه عن شمولية جوته، بمعنى التأليف بين العقل والحساسية، بين المشاعر والإرادة : «ليس جوته مجرد ألمانى، بل هو حدث أوربى : محاولة رائعة لتجاوز القرن الثامن عشر أو التغلب عليه عن طريق العودة إلى الطبيعة ، والصعود إلى النزعة الطبيعية لعصر النهضة ، لقد أستطاع أن يقهر ذاته ويتجاوزها Self-overcoming، وأن يحمل فى صدره أقوى غرائز هذا القرن : عاطفيته ، تعبده للطبيعة وروحه المضادة للتاريخ ومثاليته وعدم واقعيته وثوريته» (٥٤). فالعودة إلى الطبيعة التى يفضلها نيتشه ووجدها متجسدة فى جوته نفسه – وهى بالطبع مختلفة عن العودة إلى الطبيعة كما هى عند روسو – تتمثل فى رمز الانتصار على الرومانسية أو قهرها وتجاوزها ، كما تؤكد السمة اللاأخلاقية للوجود والتى تعنى أن الوجود فى حد ذاته ليس وجوداً أخلاقيا، ولكننا نحن الذين نضفى عليه التقييم الأخلاقى، كما تؤكد أيضا تبنى موقف من الحياة فيما وراء الخير والشر ، موقف تأكيد وتعزيز للحياة وليس احتقارها . ويأتى أخيرا إنسان شوبنهور الذى يرفضه نيتشه لسبب بسيط وهو رفضه – أى شوبنهور – للحياة وعزوفه عنها .

ويعود هجوم نيتشه على روسو إلى تفسير هذا الأخير لمشكلة الحضارة التى زعم أنها أفسدت الوجود التاريخى للإنسان ، فقد كتب نيتشه تحت عنوان ضد روسو : «لسوء الحظ لم يعد الإنسان شريرا بما فيه الكفاية؛ إن خصوم روسو الذين يقولون أن الإنسان حيوان مفترس هم لسوء الحظ مخطئون . إن لعنة الإنسان لا تكمن فى فساده بل فى مدى ما وصل إليه من الرقة والأخلاقية » (٥٥). ويتضح من هذا النص هجوم نيتشه على الفهم التقليدى للتقدم الحضارى، وأعادة تقييمه لمشكلة الحضارة من جديد، فهو لم يدحض الحجة القائلة بأن الحضارة قد أفسدت الإنسان ، بل هو يصرح بأنها لم تفسده بما فيه الكفاية ، الأمر الذى يفهم منه أن التدهور أو الانحلال هو أحد المظاهر الضرورية للحياة واللازمة لنموها وبقائها ، وربما كان أيضا هو أحد

الأسباب التى تضفى المأساوية على الوجود الإنسانى. وبذلك لا يمكن لنا أن نفسر العدمية بأنها هى علة التدهور، وإنما هى النتيجة المنطقية له : «إن كل حركة مثمرة ومفعمة بالقوة تحدثها الإنسانية تبدع أيضا وفى نفس الوقت حركة عدمية» (٥٦). يتصور نيتشه إذن النزعة العدمية كشرط تاريخى أو حالة تاريخية ، لا كحالة شاملة للعقل، إنها حالة غامضة يمكن تفسيرها بطريقتين : فيمكن أن تفسر على أنها علامة على القوة المتزايدة للروح ، وهى التى يسميها نيتشه بالعدمية الفعالة active Nihilism ؛ كما يمكن أن تفسر على أنها انحدار ونكوص لقوة الروح، وهى التى يسميها بالعدمية السلبية passive Nihilism » (٥٧). بذلك يكون نيتشه قد وضع مشكلة الحضارة فى إطار تاريخ النزعة العدمية الأوربية. ومن ثم قام بمحاولته الجريئة لإعادة تقييم كل القيم بما فى ذلك قيمة الحضارة نفسها .

إن الوعى التراجيدى بالحياة يكمن فى فلسفة نيتشه . وقد عبر نيتشه نفسه عن ذلك بشجاعة نادرة بأن أعلن أنه أول فيلسوف تراجيدى يقبل على الحياة بكليتها أو فى مجموعها . إنه يقول نعم لطبيعتها المتنوعة والمتعارضة ، نعم للبهجة والألم معا، وربما كان هذا أبلغ تعبير عن قوة إرادة الحياة التى تبتهج حتى بالكوارث والماسى : «إن قول نعم للحياة – بما فى ذلك أغرب وأفظع مشاكلها ، وإرادة الحياة المبتهجة، بقدرتها التى لا تنفد على التضحية بأسمى نماذجها – ذلك هو الذى وصفته بأنه ديونيسى، وهو الذى رجحت أنه هو الجسر الموصل إلى نفسية الشاعر التراجيدى» (٥٨) . يتغلب الإنسان إذن على مأساوية وجوده التاريخى بالمزيد من إرادة الحياة ، فالحياة والألم لا ينفصلان . وإذا كانت الأخلاق التقليدية أو الموروثة هى نسق من التفكير يحاول – فى رأى نيتشه – أن يفرض مستوى مطلقا من الصواب والخطأ ، والخير والشر على الوجود، فإنها – أى الأخلاق – تقطع التجربة الإنسانية المفعمة بوفرة الحياة، وهى محاولة لإدانة الوجود ، كما هى محاولة لإدانة وإنكار إرادة القوة ، وهى عند نيتشه الغريزة الأساسية للإنسان التى من خلالها ينمو يتطور.

ماذا بعد عرض فلسفة نيتشه التاريخية وما تحمله من مفارقة بين الوعى التاريخى والوعى اللاتاريخى ؟ هل ساهمت هذه الرؤية النقدية للتاريخ فى حل مشكلة التاريخ أو مشكلة الحضارة التى وصلت أزمتها إلى متفرق طرق لم يظهر فيه بارقة أمل

لإصلاح ما أفسده التطور الثقافي والحضارى؟ ربما يكون الإسهام الحقيقى لهذا الرؤية النقدية لمشكلة التاريخ (التى ألقينا عليها الضوء بقدر ما سمحت به الخطوط العريضة لهذا البحث) هو إعادة النظر فى الموروث الثقافى ، ومراجعة اعتقادات ظل الإيمان بها راسخا فى الأذهان فترات طويلة من الزمن، وذلك فضلا عن إسهامها فى إعادة تقييم كل ما أثمرته الحضارة الإنسانية. لقد كان نيتشه رائدا جسورا لتيارات عديدة جاءت بعده وأخذت على عاتقها مراجعة التراث الغربى، وزعزعة الثقة فى الميراث الحضارى. واستمرت هذه التيارات - التى أخذت وجهتها من نيتشه - فى فلسفات هيدجر ومن يطلق عليهم اسم فلاسفة الاختلاف وتيار ما يسمى الآن بفلسفة «ما بعد الحداثة» ، وعلى رأسها التيار التفكيكى الذى يتزعمه جاك دريدا - على الرغم من رفض هذا الأخير إدراج منهجه التفكيكى تحت ما يسمى بـ «ما بعد الحداثة» - فمنذ إطلاق نيتشه صرخته الأولى وإعلانه «موت الإله» كحد أوربى - وهى الفكرة التى قصد بها تحطيم الميتافيزيقا الغربية وتدميرها وإعلان موتها وزلزلة الأسس التى يستند إليها التراث الحضارى الغربى -، منذ ذلك الحين، ما زالت تتوالى التيارات والرؤى النقدية من أجل إعادة التقييم. لم يكن هدم نيتشه للتاريخ وللحضارة إلا من أجل بناء هذا التاريخ وتلك الحضارة من جديد، ولم يكن هجومه على إنسان العصر الحديث إلا من أجل ظهور إنسان آخر جديد سماه «السوبر مان» أو الإنسان الأعلى . وبفضل دعوة نيتشه لتدمير التاريخ والحضارة الغربية، يعيد الغرب الآن حساباته من جديد لتأسيس مفاهيم جديدة تستند إليها حضارة غربية جديدة .

وإذا كانت الدوائر العالمية الآن - من خلال الاهتمام الشديد بمرور مائة عام على رحيل نيتشه - تعبر عن احتياجها إلى فكره ، وتقدم الدراسات والتحيلات والتفسيرات التى لا حصر لها عن السؤال المطروح فى بداية هذا البحث - لماذا نيتشه الآن؟ فأحسب أننا نحن العرب أشد احتياجا من الغربيين إلى رؤية نيتشه النقدية للتاريخ والحضارة، كما أننا أشد احتياجا من الغرب إلى أن يكون لدينا الوعى التاريخى والوعى اللاتاريخى معا، أى أن تكون لدينا القدرة على التذكر والقدرة على النسيان بنفس القدر . أى القدرة والشجاعة على الفحص النقدى للماضى، لا لكى نعيش فى الماضى فنعرض حاضرنا للخطر، بل أن يكون فحصا نقديا بكل ما تحمله

الكلمة من معنى، فنستحضر من الماضى لحظات مجده بالقدرة على التذكر، ونغفل ظروفا ولحظات من الماضى لا يجب التمسك بها بالقدرة على النسيان، حتى نتمكن من أن نعيش الحاضر بالكامل ونتجه بقوة وشجاعة نحو المستقبل المأمول .

ما أحوجنا نحن العرب إلى أن تكون لدينا جسارة نيتشة وشجاعته فى الهدم والتدمير حتى نستعيد القدرة على البناء والإبداع من جديد. أما إذا طرحنا السؤال السابق – لماذا نيتشه الآن؟ – فى عالمنا العربى ؛ فالإجابة فى جملة واحدة: لأنه ما أحوجنا اليوم إلى نيتشه «عربى» يحطم الأوثان ويصرخ داعيا إلى حضارة جديدة، ووعى وإرادة حياة جديدة، وتاريخ جديد، وحاضر جديد يتمخض – بالإرادة والوعى والقيم الجديدة – عن مستقبل جديد .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قائمة المراجع

(1) Nietzsche, F: On the Genealogy of Morals. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York. Vintage. Books Edition. 1967. 111. Sec. 27. p. 161.

(2) Nietzsche, F: The Gay Science. Translated with Commentary by Walter Kaufmann. New York. Vintage Books Ediiton. 1974. Sec. 296. p. 219. يرد نص نيتشه في

(3) Sleins. E.E: Nietzsche's Revaluation of Values. USA. Universtiy of Illionis Press. 1994. p. xxi.

(4) Ibid, p. xvii.

(5) Ibid, p x viii.

(6) Rosen, Stanley: The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra. Cambridge University Press. 1995. p. xiv.

(7) Nietzsche, F: The Gay Science. Sec. 301 p. 242.

(8) Mahon, Michael: Foucault's Nietzchean Genealogy. State University of New York Press. 1992. p. xiv.

(9) Rosen, Stanley: The Mask of Enlightenment. p. 14.

(10) Nietzsche, F.: The Will to Power. A new translation by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York. Random house. 1967. Book 2. Sec. 409, p. 221.

(11) Nietzsche, F: On the Genealogy of Morals. 111, sec. 26. p. 157.

(12) Ibid, sec. p. 162.

(13) Ibid, sec. 28. p. 162-163.

(14) Mahon, Michael: Foucault's Nietzschean Genealogy. p. 83.

(15) Nietzsche, F.. The Will to Power. Book Two. Sec. 254. p. 148.

(16) Nietzsche. F: Untimely Meditations. Trans. by R.J> Hollingdale. with an Introduction by J.P. Stern,. Cambridge. 1983. p. 60.

(17) Ibid. p. 59.

(18) Mahon, Michael: Foucault;s Nietzschean Genealogy. p. 97.

(19) Nietzsche, F: Untimely Meditations. p. 71.

(20) Ibid. p. 72.

(21) Ibid, p. 72-73.

(22) Ibid, p. 74.

(23) Ibid. p. 75.

(24) Ibid. p. 72.

(25) Ibid. p. 76.

(26) Ibid, p. 76.

(27) Ibid. p.77.

(28) Ibid.. p. 63.

(29) Ibid, p. 62.

(30) Ibid. p. 65.

(31) Stambaugh, Joan: The Prolbem of Time in Nietzsche. Trans. by John F. Humphrey. London. Associated University Presses. 1987. p. 42-43.

(32) Pearson. A. Keith: Nietzsche Contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought. Cambridge University Press 1991. p.8.

(33) Stambaugh, Joan: The Problem of Time in Nietzsche p 57
(34) Pearson. A, Keith: Nietzsche Contra Rousseau. p 15-16.
(35) Ibid. p. 10.
(36) Nietzsche. F: The Gay science. Book Four. sec. 341. p 273.
(37) Rosen, Stanely: The Mask of Enlightenment,. p. 6.
(38) Ibid. p. 5.
(39) Pearson. A. Keith: Nietzsche Contra Rousseau. p. 33.
(40) Bernstein. J. A: Nietzsche's Moral Philosophy. London and Toronto.Associated University Presses. 1987 p. 85-86.
(41) Rosen. Stanely: The Mask of Enlightenment.. p. 22.
(42) Nietzsche. F: The Will to Power. Book Four. sec. 874. p. 467.
(43) Nietzsche. F: On the Genealogy of Morals. 1. sec. 16.
(44) Nietzsche. F.: Beyond Good and Evil. Trans with 'commentary by Walter Kaufmann. New York. Vintage Books Edition.. 1966. p. 117-118.
(45) Pearson, A. Keith: Nietzsche Contra Rousseau. p. 22.
(46) Mahon, M: Foucault's Nietzschean Genealogy. p. 82.
(47) Pearson, A. Keith: Nietzsche Gontra Rousseau. p. 2
(84) Ibid. p. 7. يرد نص روسو في
(49) Nietzsche. F: Human All too Human. Trans by R.J.Hollingdale Introduction by Erick Heller. Cambridge University Press 1986. Sec. 617. p. 195.
(50) Mietzche. F: The Birth of Tragedy and other Writings. Trans. by Ronald Speirs. Edit. by Raymond Geuss and Ronald S. Cambridge University Press. 1999. sec. 18, p. 87.

(51) Nietzsche. F: Beyond Good and Evil sec. 9.

(52) Nietzsche. F. The Will to poer. Book One sec. 120. p. 74

(53) Nietzsche. F: The Twilight of the Idols. Trans. by Anthony M. Ludvici Edit. By Oscar Levy Complete Worsks V. 16 New York, Russell & Russell 1964., sec 48. p. 108

(54) Ibid, Ix. sec. 49. p. 109.

(55) Nietzsche. F: The Will to Power. Book One Sec. 98 p 61.

(56) Ibid, Book One. Sec. 112. p./ 69.

(57) Pearson, A. Keith: Nietzsche Contra Rousseau. p. 44

(58) Nietzsche, F: The Twilight of the Idols. X. sec. 5. p. 120.

البيئة والمسئولية
نحو نموذج معرفى وأخلاقى جديد
للخروج من أزمة الإنسان مع بيئته

مقدمة:

تتعالى الأصوات فى العقود الأخيرة بالشكوى تارة والتحذير تارة أخرى من مشكلات بيئية ستواجه البشرية فى مستقبل ليس بالبعيد، ومن كوارث وشيكة الحدوث ، وأزمات بدأ الإنسان يعانى من عواقبها الوخيمة بفعل تدمير البيئة الطبيعية التى طالتها يد التقنية الحديثة بالاستغلال والتخريب، مما جعل فلاسفة الأخلاق المهتمين بشئون البيئة يعيدون النظر فى علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية، التى ارتبطت بتاريخ الفكر البشرى منذ أن خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان ، وبصفة خاصة منذ بدايات الفلسفة الشرقية والفلاسفة قبل سقراط .

وقد مرت العلاقة بين الإنسان والبيئة بتحولات تاريخية كبيرة عبر تاريخ البشرية بأكمله، ولكن هذا البحث سيلقى الضوء على هذه العلاقة من الناحية الفلسفية. وقد استخدم الفلاسفة مصطلح الطبيعة بمعناه الأعم والأشمل للتعبير عن البيئة التى لم تظهر كمصطلح إلا فى نهاية القرن التاسع عشر مع بداية ظهور الأزمة . ولذلك سيعرض البحث لتحولات العلاقة بين الأنسان والطبيعة عبر تاريخ الفكر الفلسفى والتى انتهت فى الآونة الأخيرة إلى سيطرة الطرف الأول فى هذه العلاقة (وهو الإنسان) سيطرة شبه كاملة على الطرف الثانى (وهو الطبيعة) بفضل التفوق التقنى . ولكن هل ما يصيبنا الآن من كوارث طبيعية وبيئية هو رد فعل وصرخة احتجاج من الطبيعة على ما تعرضت له من ظلم وعدوان؟ أم هى إشارات تحذير للإنسان بأنه لن تكون له الكلمة الأخيرة فى الدراما الكونية التى هو مجرد جزء ضئيل منها؟ أم هو إعلان من الطبيعة بأنها هى الأخرى لها ذات وقيمة مستقلة عن البشر الذين توهموا أنهم الكائنات الوحيدة الحاملة للقيمة والقادرة على التقييم ؟ وإذا كان الأمر كذلك فأين وكيف المخرج من هذا المأزق البيئى البشرى ؟

هدف البحث . سيحاول هذا البحث الإجابة عن هذه الأسئلة التي يستلزم الرد على السؤال الأول منها تتبع العلاقة بين الأنسان والطبيعة من الناحية الفلسفية وكيف تدرجت من علاقة حميمة آمنة إلى علاقة هيمنة وسيطرة ، وذلك من خلال نموذج معرفي أفضى إلى إخضاع البيئة بالكامل لسطوة التقنية . وتقتضي الإجابة عن السؤال الثاني إثارة المشكلة الأساسية التي أدت إلى مثل هذه السيطرة ، وهي النزعة المركزية الإنسانية التي وضعت الإنسان في مركز السيطرة والسطوة ومنحته حق إخضاع سائر الكائنات والعناصر البيئية الأخرى لمصلحته ، وكيف ساهمت عدة علوم حديثة في إنهاء هذه المركزية الإنسانية بإثبات أن الإنسان ليس إلا جزءاً ضئيلاً من كون لا نهاية له . وإذا كان الأمر كذلك.فهل يمكن أن تنتهي مزاعم الإنسان التي صورت له أنه هو الكائن الوحيد الحامل للقيمة والسيد المسيطر على كل شيء؟ من هنا تأتي الإجابة عن السؤال الثالث بمحاولة البحث عن القيمة الباطنة في الطبيعة، ودلالات هذه القيمة على وجود كائنات وعناصر أخرى تحمل قيمة في ذاتها، وطبيعة الموقف البشري الذي ينبغي اتخاذه منها .

ويعرض البحث في النهاية محاولات إيجاد مخرج من أزمة الإنسان مع بيئته من خلال المسئولية الأخلاقية تجاه البيئة ، كما يدعو إلى مواصلة الجهود المشتركة للبحث عن أخلاقيات بيئية رشيدة تستند على نموذج معرفي جديد، أي نموذج يقوم على تنمية الوعي الأخلاقي والجمالي بالبيئة، ولفت الأنظار إلى المسئولية العالمية المشتركة في ظل أخلاق كوكبية جديدة تضع في اعتبارها بالدرجة الأولى حماية البيئة وصيانتها من منطلق كونها ميراث البشرية ورصيدها الذي ينبغي صيانته والمحافظة عليه .

مصطلحات بيئية : قبل التعرض لهذه الأسئلة والإشكاليات يجدر بنا أن نقف عند المصطلحات الأساسية التي يتناولها البحث : الطبيعة Nature والبيئة الطبيعية Natural Environment وعلم الأيكولوجيا Ecology وهي مصطلحات تبدو كأنها مترادفة أو ذات مضمون واحد . والواقع أن هناك أختلافات بين هذه المصطلحات وإن كانت في حقيقة الأمر اختلافات طفيفة ولكنها دقيقة . ففي الموسوعات الفلسفية تعني الطبيعية بالمعنى الأشمل «الموجودات في مجموعها، أي

أنها نوع من الجرد لكل ما هو موجود فى الكون ، كما أنها تشير أيضا إلى مبادئ وقوانين البنية التى تتحكم فى سلوك الكائنات والأشياء ، وهذان المعنيان لا ينفصلان عن بعضهما» [١] . ويتم تعريف الطبيعة أيضا باستخدام الصفة من الأسم ، أى تعريف شئ ما بأنه طبيعى من خلال التناظر والتضاد بحيث نقصد بهذا الشيء أنه الفطرى فى مقابل المكتسب ،. والتلقائى فى مقابل الإرادى، والعفوى فى مقابل المتروى والمقصود، والطبيعى فى مقابل الوضعى والمفتعل أو الصناعى، كما أننا نقول كذلك بالطبيعى فى مقابل المعجز أو الخارق للطبيعة ، لننتهى من هذا كله إلى أنها (أى الطبيعة) تجمع بين الموجودات الطبيعية التى تعبر عن الإرادة الإلهية الفاعلة فى الطبيعة والتى لا تتدخل فيها الإرادة البشرية وبين المصنوعات الإنسانية أى ما قام به الإنسان محاولة منه للتدخل فى تغيير مسار الطبيعة سواء كان هذا بقصد منه أو عن غير قصد .

أما مصطلح البيئة الطبيعية Natural Environment فيدل على «ظروف المكان الذى يعيش فيه الكائن الحى بكل ما فيه من عناصر أو مكونات طبيعية يتأثر بها ويؤثر فيها . وتصف البيئة الطبيعية تلك الخصائص الطبيعية (مثل المناخ أوالچيولوچيا وغيرها من عناصر البيئة الطبيعية) التى هى ليست من صنع الإنسان ولا يستطيع تغييرها ، بينما تشتمل البيئة الجغرافية على البيئة الطبيعية بجانب أى تغيير أو تعديل قام به البشر على هذه البيئة (مثل التصنيع – أو تحويل المناطق الريفية إلى مناطق حضارية) أما علم الايكولوچيا Ecology فهو العلم الذى يقوم على «دراسة تفاعل الكائنات العضوية الحية مع بيئتها الطبيعية» [٣] ، أى أنه العلم الذى يدرس العلاقات بين عناصر الكائنات الحية وغير الحية . وقد أكدت قضية التوازن الايكولوچى منذ الستينيات أن الناس يجب أن تعيش فى حدود الموارد البيئية المحدودة، وليس ثمة شك أن المحافظة على البيئة هو الموضوع الأساسى الذى يهتم به علم الايكولوچيا ويحذر مما تتعرض له مناطق واسعة من البيئة الطبيعية من سوء الاستخدام والإسراف .

هناك أيضاً مصطلحات بيئية خاصة مع تطور علم الايكولوجيا الحديث، ولكن هذا البحث يقتصر على هذه المصطلحات الثلاثة فقط لأنها – فى رأينا – تعبر عن المراحل التاريخية للعلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية، حيث يعبر المصطلح الأول (أى

الطبيعة) عن الرؤية الفلسفية التى تطورت من خلالها علاقة الإنسان بالمحيط البيئى حوله . فقد كان مصطلح الطبيعة هو المفهوم الأساسى الذى يعبر عن نظرة الإنسان للعالم طوال تاريخ الفلسفة، فى حين أن مفهوم البيئة الطبيعية بالمعنى المعاصر لم يكن من مصطلحات الفلاسفة لا فى العصر اليونانى ولا حتى فى العصور الحديثة. والواقع أن المصطلح (البيئة الطبيعة) وهو المصطلح الثانى إنما يعبر عن بداية أزمة الإنسان مع بيئته الطبيعية ، تلك الأزمة التى بدأت بوادرها فى أواخر القرن التاسع عشر مع تطور التقدم العلمى والتقنى . ثم ظهر مصطلح الايكولوچيا. وهو المصطلح الثالث والأخير- فى الآونة الأخيرة بعد أن استفحلت أزمة الإنسان مع البيئة. فجاء علم الايكولوچيا كأحد وسائل الانقاذ من الأزمة . ومما لا شك فيه أن أزمة الإنسان مع بيئته الطبيعية لها جانب علمى وتكنولوجى وتتداخل فيها عناصر كثيرة وتعالجها مجالات مختلفة تخرج عن نطاق هذا البحث وتدخل فى دوائر متخصصة وبعيدة عن المجال الفلسفى الذى سيقتصر البحث عليه .

رؤية تاريخية تقييمية للعلاقة بين الإنسان والطبيعة :

العلاقة التاريخية بين الإنسان والطبيعة فى تاريخ الفكر الفلسفى علاقة قديمة قدم الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط ، وإن كانت جذورها تمتد إلى ما هو أبعد من ذلك التاريخ فى الفلسفات الشرقية القديمة . ولكننا سنصرف النظر عن هذه الأخيرة، ليس لعدم أهميتها ، بل لجدارتها بأن يفرد لها بحث أو بحوث أخرى مستقلة. كما سنقتصر فى هذا الجزء التاريخى على أهم المحطات الرئيسية التى تلقى الضوء على تحولات الموقف الفلسفى من الطبيعة، وهى التى بدأت بسؤال الفلاسفة الأيونيين (أو الطبيعيين) عن ماهية الطبيعة، وكأن السؤال كان يتطلب البحث عن المادة الأولى التى يتكون منها العالم الطبيعى، فقال طاليس بالماء ، وحددها انكسيمينيس بالهواء، وردها أنكسيماندر إلى «الأبيرون» الذى يفتقد إلى كل تحدد أو تعين . ثم تحول السؤال عند الفيثاغوريين فلم يعد بحثاً عن ماهية الطبيعة، بل عن بنائها ووجودها فى الشكل الهندسى لتصبح مادة العالم قادرة على استقبال الأشكال الرياضية .

أما عالم الطبيعة عند أفلاطون فهو عالم ناقص بالضرورة لأن الزمان يسرى عليه، فهو غير ثابت، كما أنه نتاج الخلق الدينى أو بالأحرى الصنع الإلهى، إذ تم إيجاده

وفقا لنماذج الأشكال الأبدية الثابتة . والألوهية لا تحول بين أى شئ وبين أن يوجد، لأن كل شئ تتجلى فيه قدرتها العظيمة على الإبداع، وقد كانت هذه أول فكرة تقرر أن الطبيعة سلسلة كبرى من الموجودات المتفاوتة فى ترتيبها على سلم الوجود، وهو ما وضحه أرسطو بفكرته عن المحرك الأول الذى لا يتحرك والذى هو العلة الغائية الأخيرة للطبيعة . باختصار كانت نظرة فلاسفة اليونان إلى الطبيعة تتسم بالحيوية والعضوية ، كما تنطوى على مفهوم الكون المنظم العاقل، إذ «اعتقد المفكرون اليونانيون أن وجود العقل فى الطبيعة هو مصدر الانتظام القائم فى العالم الطبيعى أو مبدأ اتساقه» (٤) . والنتيجة التى نستخلصها من هذا العرض الشديد الإيجاز أن الكون الذى يتصف بالانسجام والاتساق وله عقل يسيره ويضفى عليه مثل هذا النظام لابد أن تكون له قيمة باطنة فيه ولم يستمدها من شئ آخر سوى العقل الباطن فى الطبيعة.

اختفت النظرة العضوية والحيوية من عالم الطبيعة بدءا من العصر الوسيط بسبب سيادة التصور الدينى وفكرة الخلق من العدم . لم يعد عقل الطبيعة هو الذى يسيرها بل العقل الإلهى الذى أخرج العالم من ظلام العدم إلى نور الوجود، مما جعل الطبيعة بل الكون بأكمله مرهوناً بالإرادة الإلهية . لقد رأت مشيئة الله - التى هى خيرة فى ذاتها - أنه من الأفضل أن يخلق العالم من أن يظل عدماً، فكانت هذه هى فلسفة الطبيعة التى سادت العصور الوسطى وتبناها المفكرون المسيحيون أمثال أوغسطين وتوما الأكوينى ثم جاء فكر عصر النهضة ليؤكد المفهوم المسيحى لخلق العالم، وليرسم صورة للطبيعة باعتبارها آلة لا عقل فيها . و «اعتمد العلم الطبيعى لعصر النهضة على تشبيه الطبيعة بوصفها شيئاً من صنع الإرادة الإلهية ، بالآلات التى تعد من صنع الإنسان» (٥) . وهكذا بدأ تجريد الطبيعة من سحرها ومن مغزاها الإنسانى شيئاً فشيئاً إلى أن تفككت العلاقة بين الإنسان والطبيعة مع بدايات الفلسفة الحديثة ونشأة العلم الحديث .

اتسعت الفجوة بين الإنسان والطبيعة بشكل لا تخطؤه عين مع الثنائية التى اتسم بها الفكر الديكارتى وطبعت العصر الحديث -والعصور التالية له -بطابعها عندما وضع الذات فى مقابل عالم الأشياء ، وبذلك عزل الإنسان عن الطبيعة عزلاً تاماً،

وسار كل منهما فى طريق مواز للآخر دون أن يلتقيا . وعلى الرغم من أنه حفظ للطبيعة استقلالها ، إلا أنه جردها من طابعها السحرى وقوتها الذاتية، وقدم نظرية للمعرفة قوامها العقل وغايتها «أن نجعل أنفسنا سادةومسخرين للطبيعة» (٦) . وبذلك أكد ديكارت صيحة بيكون - المبشر بالمنهج التجريبى فى العصر الحديث - الذى نادى بأن المعرفة قوة يجب إخضاعها لمنفعة الإنسان وفائدته، ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة لمعرفة قوانين الطبيعة من أجل السيطرة عليها، وممارسة السلطة على الأشياء والسيادة على العالم لتحقيق سعادة البشرية .

هكذا صاغ ديكارت فى مستهل العصر الحديث نموذجاً معرفياً عقلياً تزامن مع نشأة العلم الحديث وتأسيس مناهج دقيقة للسيطرة العلمية على الطبيعة بفضل جاليليو وكبلر وغيرهما لإقامة علم طبيعى رياضى، ثم جاء إسحاق نيوتن الذى كان له الفضل فى تفسير قوانين كبلر ووضع أهم كتبه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» عام ١٦٨٧ الذى تعود أهميته فى تاريخ الفلسفة إلى أنه كان بداية انفصال العلم الطبيعى عن دائرة العلوم الفلسفية على عكس ما يوحى به العنوان. وانحصرت فلسفة الطبيعة منذ ذلك التاريخ فى فرعين من فروع الدراسات الفلسفية: أحدهما فلسفة العلم الذى قصر اهتمامه على دراسة المناهج والمفاهيم والنظريات العلمية، والآخر علم الجمال الذى اختزل الطبيعة فى إطار التجربة الفنية والجمالية، دون أن يركز أى منهما على مفهوم الطبيعة ذاته . بينما تحولت علوم أخرى مثل السياسة والأخلاق والاجتماع إلى الاهتمام بدراسة البيئة الاجتماعية دونما اهتمام بالبيئة الطبيعية .

أما على مستوى العلم الطبيعى الذى تطور بصورة هائلة فى خط مستقيم بدءاً من الثنائية الديكارتية - التى أعلت من شأن العقل - فقد كان هذا إيذاناً باختفاء المفاهيم الكيفية للطبيعة التى طالما تغنى بها جوردانو برونو، وبداية اتفاق غير معلن على أن ما يمكن التعرف عليه هو ما ينتج رياضياً فحسب، وأن ما يفهم بشكل آلى هو فقط المفهوم علياً، وحجبت القوانين الآلية للعلم الطبيعى والميكانيكا الكلاسيكية فى القرن الثامن عشر العلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة، وأصبح العقل الإنسانى نفسه هو المشرع لقوانين الطبيعة عند كانط، وارتبطت النزعة الآلية الطبيعية ارتباطاً

وثيقا بالتقنية ، ولكن هذه الآلية زادت الطبيعة فقراً، فقد وقف العلم «عاجزاً عن تفسير الطبيعة بمصطلحات العلل الغائية» [٧]. وصار العلم والتقنية اللذان تطورا منذ بدايات العصر الحديث والثورة الصناعية «غريبين غربة تامة عن خصائص الطبيعة وعن معناها الحقيقى، كما أن الفكر الحسابى الذى يتجه إلى تكميم كل شئ قد حجّر وشيّأ كل شئ لمسته يداه» [٨]،ومما لا شك فيه انه قد تم منذ عصر التنوير تجريد الطبيعة من سحرها وبلغت ذروة هذا الجريد فى عصرنا الحاضر .

ثبت عصر التنوير فكرة أساسية مفادها أن الإنسان هو محور الكون، وهى الفكرة التى ورثها من العصر المسيحى الوسيط، وعلى الرغم من أن عصر التنوير قد ثار على الفكر الدينى وحاول أن يتحرر من أسره ، إلا أنه استبقى الفكرة التى تقر بأن للإنسان وضعاً خاصاً بين المخلوقات الأخرى فى الطبيعة . لقد رسخت الديانة المسيحية فى الأذهان أن الله خلق البشر على صورته ليكونوا حالة خاصة بين الكائنات الأخرى غير الشبيهة بالله . وأكدت الديانة الإسلامية أيضاً هذا التميز للإنسان على سائر المخلوقات الأخرى فى قوله تعالى : «ولقد كرمنا بنى آدم وحملنهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلنهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» [٩]. وورث عصر التنوير هذه الفكرة لا ليؤكد جانبها الدينى ، وإنما للتدليل على تميز الإنسان وتفوقه العقلى على سائر الكائنات . ولعل عبارة كانط التالية تلخص فكر التنوير بأكمله . «أن الإنسان هو الكائن الوحيد على الأرض الذى يملك العقل أو الفهم ، وهو على يقين سيد الطبيعة بلا نزاع ، وإذا نظرنا إلى الطبيعة باعتبارها نسقاً غائياً متكاملاً فقد ولد الإنسان ليكون الغاية النهائية لها» [١٠]. وهذا النص يؤكد ارتباط ثلاثة عوامل أساسية رسخت المركزية البشرية ألا وهى العقل ، والسيادة أو السيطرة ، والغائية . فقد استطاع الإنسان بفضل العقل أن يسيطر على الطبيعة ليصبح هو محور الكون وغايته، أو محور الدائرة ومركزها. وكانت هذه أيضا هى الفكرة التى أكدها فرويد فى معرض كلامه عن التسامى بالعدوان البشرى بالتوجه ناحية المجال الحيوى، وبعيداً عن البشر الآخرين ، فلكى «يصبح الأنسان عضواً فى المجتمع البشرى، عليه أن يتوجه – بمساعدة التقنية المسترشدة بالعلم – لمهاجمة الطبيعة وإخضاعها للإرادة البشرية» [١١].

إن فكرة استخدام القوة العقلية للعلم لقهر الطبيعة وغزوها بالحرب أو الأخضاع

- كما ترى مارى ميدجلى - ظلت فكرة عادية تماماً عند العديد من المفكرين، على الأقل فى كل من العالمين الرأسمالى والشيوعى، ولعل النص الذى أوردته يؤكد هذا الرأى : «يسهل التنبؤ بأنه فى المستقبل ، عندما يبلغ العلم والتقنية الكمال الذى لا يمكن تخيله ، ستصبح الطبيعة كالشمع الطيع فى يد الإنسان ، حيث سيكون قادراً على أن ينطلق فى أى شكل يختار» [١٢] وليست الإنجازات العلمية والتقنية هى وحدها التى ساعدت على السيطرة على الطبيعة ، وإنما التقدم فى الدراسات التاريخية، التى مجدت الإنسان باعتباره صانع التاريخ ومحقق الإنجازات البشرية، قد ساعد أيضاً على اتساع الفجوة بين الإنسان والطبيعة. ولعل كل هذه المظاهر أو السمات المعبرة عن المركزية الإنسانية هى وليدة فلسفات الذات والنموذج المعرفى الذى وضعه ديكارت - كما سبق القول - وجعل الذات فى مقابل عالم الأشياء، بحيث انتهى هذا النموذج العقلى بعد سلسلة طويلة من التطورات إلى عقلانية أداتية وإلى نوع من التقنية المدمرة التى قال عنها هيدجر فى مقاله الشهير عن التقنية «إن التقنية أو الصنعة هى الفاعلية العنيفة للمعرفة» ولقد أدت التقنية طبقا لهذا النموذج إلى غزو وحشى للواقع ، وأصبحت الذات «متجردة من كل دور أخلاقى وسياسى وجمالى لأن دورها مقصور على الملاحظة «المحضة» والقياس والحساب المحض» [١٣]، كنتيجة طبيعية لسيادة النظر إلى الطبيعة نظرة كمية مكنت من السيطرة عليها. ومع أننا بطبيعة الحال لا نرفض هذا الجانب الكمى الذى ساعد على تقدم العلوم الطبيعية تقدماً هائلاً ، إلا أن من الضرورى ألا يغيب عن بالنا أنه جانب واحد فقط من جوانب الواقع ولا يستوعب كل جوانبه .

هكذا «ازداد الاعتراف بعظمة الإنسان ، لا بمعنى قدرته على الإحساس بالوعى الذاتى ، ولكن بوجه خاص لما عنده من قدرة عقلانية وقدرة على السيطرة على الطبيعة» [١٤] إلى الحد الذى أفضى إلى تدمير البيئة الطبيعية وخلق مشكلات بيئية ناجمة عن سوء استغلال الإنسان للطبيعة ومواردها . وإذا بالتقنية - التى كانت تهدف فى البداية إلى سعادة الإنسان ورفاهيته - تتحول إلى عامل مدمر يهدد حياة الإنسان وبقاءه . وإذا بالتقدم العلمى نفسه يلقى بشكوكه حول طريقة التفكير نفسها، كما أن وجهات النظر العلمية التى كانت تؤكد النزعة المركزية الأنسانية

أصبحت هى نفسها موضع شك ، كما أصبحت فكرة الغاية النهائية للكون غريبة على العلم الحديث شأنها فى هذا شأن الفكرة الأخرى التى تثبت الإنسان فى مركز الكون. ومن مفارقات العلم أن تأتى العلوم الحديثة لتحذرنا وتثبت خطأ المركزية الإنسانية التى تزعم أن الإنسان هو الهدف الأول من خلق العالم؛ فعلم الفلك يثبت أن الكون ليس له مركز فيزيقى وليس هناك ما نطلق عليه فوق أو تحت ، وإنما هناك كون أشبه بالمسرح العظيم الاتساع فى مكان وزمان لا متناهيين تتحرك فيه الكائنات البشرية بشكل غيرمدرك بالحس مثل الحشرات والبكتريا على أحسن تقدير .

ويُعلمنا علم الأحياء أن الكائنات البشرية من بين الكائنات الحية التى ظهرت على مسرح الكون ، ولكن ظهورها كان متأخراً وربما تكون قد وصلت إلىٰ خشبة المسرح بالمصادفة البحتة، بمعنى أنه ربما لم يكن الإنسان - كما يفهم من بعض العلوم الحديثة - هو الغاية النهائية للطبيعة أو تاج الخليقة كما هو مأثور فى التراث الدينى وفلسفة العصر الوسيط ، ولم تكن هذه الكائنات البشرية أبداً على صورة الله كما تقول المسيحية . ثم يضيف علم الجغرافيا أن القارات التى اعتدنا التفكير فيها على أنها ثابتة وراسخة فى مسرح الكون إنما هى متحركة . وفى الآونة الأخيرة يأتى علم الأيكولوجيا ليخبرنا أننا لا نشكل الشمع فى أمان كما تفعل الطبيعة ليلبى احتياجاتنا، ومن المرجح ألا نتمكن من ذلك أبداً، بل على العكس من ذلك فإننا دائبون على تحطيم فروع الشجرة التى نجلس عليها ،. ولن نتوقف عن هذا إلا إذا استجبنا للمبادئ الداخلية التى تحكم الطبيعة بدلاً من محاولة تدميرها بأدوات ابتكرناها بأنفسنا . والمفارقة التى قد تبدو كوميدية أو تراجيدية - حسبما تنظر إليها - هى أن العلم الذى طالما بدا لؤلؤة أو جوهرة متألقة فى تاج سيد الطبيعة بلا نزاع، قد انقلب إلى فأس يضرب الأرض تحت عرشه ويهدمها (١٥) .

هذه المفارقة العلمية وضعت الإنسان فى مأزق، وولدت مشاعر متضادة بين شعوره المتضخم بأهميته الهائلة على مسرح الحياة من ناحية ، وضآلته وتفاهته فى الكون من ناحية أخرى ، كما أحدثت فجوة عميقة بين نزعة إنسانية ركز أصحابها كل جهودهم لجعل الإنسان هو كل شئ بزعم أهمية النوع البشرى وتبوئه مركزاً أساسياً بين المخلوقات الأرضية ، وبين علوم ودراسات حديثة لا ترى الكائنات البشرية

سوى دُمى مرتعشة أو أسراب نمل أوبكتريا ظهرت صدفة أو اتفاقاً على خشبة المسرح الكونى . وربما لن يستطيع الإنسان سد هذه الفجوة فى الحالين . إذا أصر من ناحية على أن يكون كل شىء أو إذا استسلم من ناحية أخرى لنتائج العلوم الحديثة فأصبح لا شىء . فكيف الخروج من هذا المأزق .

لن يكون الخروج من هذا المأزق إلا إذا تحرر الإنسان من الفكر الذى أفضى به إلى هذا التضاد ، وتبنى فكراً جديداً يضع الإنسان فى حجمه الصحيح وينظر إلى الطبيعة بوصفها ذاتاً مستقلة لا مجرد وسيلة لإشباع رغباتنا وتلبية احتياجاتنا . ومعنى هذا أنه لن يكون لنا خلاص من هذا المأزق إلا برؤية راشدة جديدة للعالم ، بمعنى آخر هناك حاجة ملحة لإيجاد نموذج معرفى جديد يمكن أن يهتدى بالنموذج المصاحب للثورة العلمية عند توماس كون ، الذى يؤكد أن كل ثورة علمية لابد أن يصاحبها نموذج إرشادى Paradigm مغاير للمعرفة العلمية السابقة على هذه الثورة. وعلى الرغم من أن كون قد استخدم مصطلح النموذج الإرشادى بمعان عديدة ومختلفة ، إلا أنه أكد على المعنى السوسيولوجى للمصطلح وهو أنه : «يعبر عن جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء مجتمع بذاته»[(١٦)] . مما يتيح للجماعة العلمية الملتزمة بهذه النماذج الإرشادية حل بعض المشكلات التى تواجه المجتمع العلمى. ذلك أنه «عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العالم ذاته ...... إن التحولات التى طرأت على النماذج الإرشادية تجعل العلماء بالفعل يرون العالم الخاص بموضوع بحثهم فى صورة مغايرة . وطالما أن تعاملهم مع هذا العالم لايكون إلا من خلال ما يرونه ويفعلونه ، فقد تحدونا رغبة فى القول بأنه عقب حدوث ثورة علمية يجد العلماء أنفسهم يستجيبون لعالم مغاير»[(١٧)] . إن المجتمع الذى يقصده كون هو المجتمع العلمى، وما يسرى على العلم باعتباره فرعا من فروع المعرفة ، لابد أن يسرى بالضرورة على مجالات أو فروع المعرفة الأخرى، وبهذا المعنى يمكن لنا أن نتلمس الطريق إلى نموذج معرفى جديد يساعدنا على تغيير جذرى فى الوعى لإعادة تقييم موقفنا من الطبيعة . وإذا كان النموذج المعرفى السابق قد تمخض عن جعل البشر الكائنات الوحيدة القادرة على التقييم، بمعني أنه جعلهم يقيمون البيئة الطبيعية تقييماً أداتياً خالصاً لتلبية مصالحهم الذاتية، فإن هذا

النموذج قد وضع أسساً معرفية كان لها أثر سلبى على البيئة الطبيعية وجردها من أية قيمة خاصة بها ، كما قطع العلاقة الحميمة والمتوازنة التى كانت تربط الإنسان بالطبيعة فى العصور الماضية .

نموذج معرفى جديد للخروج من أزمة الإنسان مع بيئته :

ليس هدفنا من الكلام السابق أن يجرنا إلى الحديث عن ذاتية القيم أو موضوعيتها، فهذا أمر لم يحسمه التاريخ الطويل لعلم الجمال ، وإنما نريد أن نؤكد النقطة الهامة فى هذا الموضوع ، وهى أن الإنسان هو الكائن الذى باستطاعته إدراك قيمة الأشياء بصرف النظر عما إذا كانت هذه القيمة نابعة من الذات المدركة (أى الإنسان) أو من الشئ المدرك (أى البيئة الطبيعية) . وإذا صح أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا قيمة ، فمن الصحيح أيضاً أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تحيا بدون أن يكون لها قيمة فى ذاتها . بمعنى آخر إذا كان الكائن البشرى له قيمة وهو جزء من إبداعات هذه الأرض، فإن الأرض بكل ما فيها وما عليها ينطق بالقيمة . وإذا لم يكن هذا صحيحاً فكيف يثمر ما هو عديم القيمة (الأرض) كائناً (كالإنسان) له قيمة فى ذاته ، بل وله القدرة على التقييم . وما دمنا نعيب على النموذج المعرفى السابق أنه أدى فى نهاية الأمر إلى إخضاع البيئة الطبيعية وقهرها بالعلم ، ونطالب بنموذج آخر جديد ينصت إلى صوت الطبيعية ويعيد الاعتبار لقوانينها ونواميسها الداخلية، فلابد أن يتخذ هذا النموذج موقفاً أكثر إنصافاً من البيئة الطبيعية ، وأعمق إيماناً بأن لها قيمة كامنة فيها وليست متوقفة على الإدراك كما يقول باركلى على سبيل المثال.

وربما يكون هذا الموقف الجديد قد عبر عنه أصدق تعبير عنوان كتاب بول تيلور Paul W. Taylor «احترام الطبيعة» الذى يؤكد أنه الموقف الوحيد الملائم لنظرة الإنسان إلى الطبيعة . فإذا كان النموذج السابق ينطلق من الاعتقاد فى «النزعة المركزية الإنسانية» فلابد أن يأتى النموذج الجديد باعتقاد مختلف يقوم على «النظرة الحيوية إلى الطبيعة» التى ترتكز على احترام البيئة الطبيعية باعتباره «الموقف الأخلاقى الأساسى» . هذه النظرة الحيوية المركزية إلى البيئة الطبيعية – من كونها رصيد البشرية وميراثها الذى ينبغى صيانته – هى التى تفسر وتبرر اتخاذ الإنسان لذلك

الموقف الأخلاقى الذى ينعكس إيجاباً عليه . ويثير هذا الموقف قضية هامة وهى مسئولية الإنسان الأخلاقية تجاه البيئة الطبيعية ، وضرورة أن يأتى النموذج المعرفى الجديد متضمناً نزعة اخلاقية متمركزة من حول البيئة الطبيعية فى مقابل النزعة الأخلاقية السابقة المتمركزة من حول الإنسان، لإيجاد نوع من التناغم والانسجام بين الأخلاق البيئية (أى المتعلقة بتقييم القدرات البيئية وإمكاناتها) والأخلاق الإنسانية التى ينبغى أن تقنن بيئياً ..

وبطبيعة الحال فإن الحديث عن الأخلاق البيئية يفترض بشكل مسبق أن للطبيعة أو للمحيط البيئى بصفة عامة قيمة باطنة.. من هنا يتبين لنا أن مشكلة النموذج المعرفى الجديد تعبر عن أزمة قيم ، وأن بقاء البيئة الطبيعية وقدراتها على العطاء المتواصل مرتبط بتغير قيمنا تجاه البيئة من ناحية، والاعتراف من ناحية أخرى بأن للبيئة الطبيعية أيضا قيمة باطنة مستقلة عن العقل الذى يقيمها . وقد تبدو هذه نظرة رومانسية إلى الطبيعة باعتبارها ذاتاً أو آخر، خاصة وأن هناك من ينكر أن يكون للبيئة الطبيعية قيمة خارج العقل . فها هو وليم جيمس يعلن فى بداية القرن العشرين : «أن العالم بدون عقل المدرك ليس فيه جزء واحد يفوق فى أهميته أى جزء آخر . وبدون عقل المدرك يبدو كل شىء سلباً ومواتاً. وأياً كانت القيمة التى تبدو مشحونة بها عوالمنا ، فما هى فى الواقع إلا هدايا خالصة أضفاها عليها المدرك» (١٨). ثم هناك أيضا فى نهاية القرن العشرين من يعتقدون «أن علماء الأخلاق المهتمين بشئون البيئة قد ضلوا طريقهم بالبحث عن القيمة فى الكائنات الحية مستقلة عن التقييم البشرى، فقد أغفل هؤلاء الفكرة الأساسية فى عملية تقييم أى شىء وهى حدوثها من وجهة نظر الشخص الذى يقوم بالتقييم، وأن البشر وحدهم هم الذين يخلعون القيمة على الأشياء» (١٩). والحقيقة أن المشكلة ليست فى النظرة الرومانسية إلى الطبيعة، ولا فى النظرة الذاتية التى تجعل الإنسان مصدراً للقيمة ، لأن كليهما سيجعل الإشكالية محصورة فى دائرة محورها الإنسان. ولهذا يتعين علينا الآن أن نوضح أن القيمة كامنة فى البيئة الطبيعية نفسها وفى الكائنات الطبيعية ذاتها .

وقبل أن نتطرق للحديث عن هذا الجانب المتعلق بالقيم فمن الضرورى أن نؤكد

أنه لا خلاف حول أهمية القيمة الموضوعية للعالم الطبيعي لأن معرفة العالم معرفة موضوعية تساعدنا على اكتشاف ما فيه من قيم وإبداعات خلاقة ، وبدون دراسة هذا الإبداع أو الجوانب الخلاقة في البيئة ، سنصبح كمن يطلق قيماً على عالم لم نعرف قيمته معرفة كافية . ولكي لا نضفي على العالم قيماً ذاتية أو قيماً تمليها الصدفة، لابد أن نعرف العالم نفسه معرفة موضوعية . وتبدأ معرفتنا بالعالم الطبيعي من خلال عمليتين أساسيتين : الأولى هي تطور الكائنات ومحافظتها على نفسها وهي العملية التي تنم عن قيمة إبداعية ، والثانية هي إدراك البشر لتلك القيم الموضوعية للطبيعة، والوعي بأن من يدركون هذه القيم هم أنفسهم جزء من نماذج الأرض المبدعة وثمرة نتاجها الطبيعي .

يؤكد القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية ثلاث فرضيات أساسية : (١) فرضية نفي الغائية ، (٢) فرضية الاستقلال ، (٣) فرضية اللاتناسق ، تقر الفرضية الأولى «أن الأرض (الطبيعة) لم تأت للوجود وتستمر فيه من أجل خدمة الأغراض البشرية، وبهذا المعنى ليس هناك غائية» [٢٠]. وعلى الرغم من أن هناك جوانب في البيئة الطبيعية تمثل قيمة أداتية للجنس البشرى مثل الطعام والملبس والمأوى، كما أن هناك جوانب أخرى من البيئة الطبيعية تمثل قيمة أداتية أيضاً للكائنات غير البشرية «النباتات يمكن أن تستفيد من الطبيعة غير الحية لتدعيم كمالها الوظيفي، وبهذا المعنى يكون ثاني أكسيد الكربون، والماء والحرارة والضوء المستمد من الشمس .. إلخ ذات قيمة أداتية بالنسبة للنبات» [٢١] . كما يحدث أيضاً نفس الشئ بالنسبة للحشرات التي تمثل أوراق النبات بالنسبة لها قيمة أداتية . فهل يعني هذا أن البيئة الطبيعية غير الحية وجدت من أجل تحقيق هذه الأغراض؟ لا شك في أنه سيكون من الخطأ القول إن الطبيعة وجدت أو ظهرت إلى الوجود من أجل تحقيق قيمة نفعية أو أداتية للحياة البشرية أو غير البشرية .

وتعبر فرضية الاستقلال عن القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية من خلال بعض الخصائص الطبيعية التي يؤكدها تاريخ التطور الطبيعي الطويل ومنها : (١) أن الأرض نشأت مستقلة تماماً عن البشر وسابقة على وجودهم بما لا نهاية له من الدهور، بينما لم تظهر الحياة البشرية على مسرح الطبيعة إلا منذ ما يقرب من مائة ألف

سنة. (٢) يمكن للنوع البشرى أن يفنى لسبب أو آخر، بينما تبقى الأرض ومجالها الحيوى وتمتلئ بأنواع أخرى جديدة من الوجود (أو الموجودات) . (٣) قدرة المجال الحيوى على أداء وظيفته بشكل كامل وسليم بغير عون أو مساعدة من البشر[٢٢]. ويترتب على هذا أن نشأة البيئة الطبيعية واستمرارها فى الوجود لا يعتمد على الوجود البشرى، وأن كمال وسلامة أدائها الوظيفى مستقل تماماً عن الإنسان ، بل إن هذا الأخير قد عرض تلك السلامة للتدمير عندما شرع فى التدخل فى البيئة الطبيعية دون مراعاة نواميسها وقوانينها الداخلية ، ويعنى هذا أن الأرض ومجالها الحيوى لهما القدرة على الوجود والاستمرار وأداء وظيفتهما بدون الاعتماد على البشر.

أما الفرضية الثالثة والأخيرة فهى التى تقر بأنه «ليس هناك تناسق فى الارتباط العلى بين البشر والطبيعة، فبينما يعتمد البشر على الطبيعة بحيث لا يمكنهم أن يحيوا بمنأى عنها، فإن وجود الطبيعة وسلامة وظيفتها مستقلان عن الوجود البشرى»[٢٣]. ولدينا أيضا فى الفكر العربى ما يؤكد هذه الفرضية بشكل غير مباشر فى تعريف ابن سينا للطبيعة : «الطبيعة هى المبدأ الفعلى أو الانفعالى الأول الدائم لحركة الجسم وسكوناته ، من حيث أن الموجودات تتحرك وتسكن على نسق واحد، فتدل على أن فيها علة الحركة والسكون ، وعلة اطرادهما، فالفعل الباطن واطراده (القانون) علامتان على الطبيعة»[٢٤]. وربما يدل هذا التعريف على القيمة الباطنة فى الطبيعة باعتبار أنها علة ذاتها وتعتمد اعتماداً ذاتياً لبلوغ كمالها الوظيفى . بهذا المعنى فإن البيئة الطبيعية غير الحية توجد من أجل ذاتها وليس من أجل الإنسان ،خدمة أغراضه، تماماً كما وجد الإنسان من أجل ذاته وليس من أجل الطبيعة، وإذا عترفنا بأن للإنسان قيمة فى ذاته لأنه مخلوق لذاته ، فلابد أن نمنح البيئة الطبيعية نفس الحق ونعترف بأن لها قيمة كامنة فى باطنها مادامت قد وجدت لذاتها، ولا ينفى هذا ولا يقلل منه أن يجد فيها الإنسان منفعة له ويكتشف فيها قيمة أداتية تحقق أغراضه .

ويؤدى الإيمان بالقيمة الباطنة فى الطبيعة – من الناحية الفلسفية – إلى فكرة مفادها وضع الذات الطبيعية فى مقابل الذات الإنسانية، وقد تبدو هذه الفكرة متشابهة مع النموذج المعرفى المتوارث من ديكارت والذى وضع الذات فى مقابل

عالم الأشياء . وهو النموذج الذى نطالب بتغييره الآن – ولكن لابد من التذكير بأن النموذج المعرفى الديكارتى إذا كان قد اعترف للعالم الطبيعى بوجوده المستقل عن عالم الذات ، فهو لم يفعل هذا إلا لإثبات التفوق العقلى للإنسان والبرهنة على قدرة العقل على السيطرة على العالم الطبيعى – كما ورد فى بداية هذا البحث – وهى الرؤية الفلسفية التى استمرت حتى هيجل عندما رفض الحركة الداخلية للطبيعة، ومنح للإنسان القدرة على التحكم فى قوانينها عن طريق الدهاء بحيث يحيل أعمالها العمياء إلى أعمال هادفة بعكس ما كانت تريده الطبيعة نفسها . ولا شك أن هذه الرؤية تعبر عن فلسفة الأنا والسيطرة المطلقة وتسخير كل شىء للأنا البشرية . بينما تشكل فكرة ذات الطبيعة.هنا موقفاً مختلفاً من الطبيعة ، ليس نابعاً من السيطرة أو الهيمنة عليها . بل إن النظر إلى الطبيعة بوصفها ذاتاً يمكن أن يكون منطلقاً لرؤية ثورية جديدة للعالم تستمد غذاءها من تراث صوفى طويل وتحدوها الرغبة والشوق لإعادة السحر إلى العالم (كما فى التراث الشرقى القديم الذى يتميز بانسجام الإنسان وتناغمه مع الطبيعة)، وربما تستند هذه الرؤية أيضاً إلى تراث رومانسى لا ينتقص من شأنها ، فعندما فقد الإنسان رومانسيته فقد معها توازنه مع البيئة الطبيعية من حوله، وتحولت علاقة الإنسجام مع الطبيعة إلى نوع من التعالى عليها . إن فكرة ذات الطبيعة تولد لدى الذات الإنسانية الشعور بالآخر ، أى أن الطبيعة هى «الآخر» المختلف عنها . و «فكرة أخرية الطبيعة Otherness ، أى انفصالها وتميزها عن المخلوقات البشرية أو عن المخلوقات التى تنتج الثقافة والتقنية ، يؤكد فكرة القيمة الباطنة الموجودة فى الطبيعة ، كما أن إحساسنا بآخرية الطبيعة هو الذى يثير فينا الاستجابة التى تمكننا من إضفاء القيمة عليها» [٢٥] من الصحيح إذن أن للطبيعة قيمة باطنة فى ذاتها ومستقلة عن الإنسان ، ومن الصحيح أيضا أن البشر وحدهم هم القادرون على التقييم ، ولكنهم لا يقيمون عالماً بلا قيم ، بل إن البيئة الطبيعية تعرض عليهم بغير شك ما يستوجب التقييم

إن فكرة النظر إلى الطبيعة باعتبار أنها «الآخر» تتطلب تجاوز النظرة الإنسانية الضيقة التى تتمركز حول الإنسان وتضعه على قمة سلم الموجودات (أو التسلسل الهرمى للموجودات) «فأخرية» الطبيعة التى تحدثنا عنها هى الأساس الوطيد لما

يكمن فيها من قيمة باطنة . هذا بالإضافة إلى قيمتها الجمالية التى تدعم أيضا قيمتها الباطنة؛ ففى الطبيعة خصائص (مثل التنوع والثبات ، الجلال والجمال، الانسجام والرقة ، الإبداع والتنظيم ... الخ) نلمس فيها القيمة الجمالية للطبيعة والتى تساعدنا على إدراكها ، وربما تكون هذه الخصائص ذاتها هى التى تساعدنا على اقناع الرافضين للقيمة الباطنة فى الطبيعة، أى اقناعهم بقيمتها الجمالية الإيجابيّة التى هى الأساس الوطيد لما يكمن فيها من قيمة باطنة، ولعل أهم ما يميز القيمةّ الجمالية للطبيعة هى أنها تحققت بغير تصميم قصدى وبدون تدخل هادف، وتنبع قيمة الطبيعة من أنها تطورت تطوراً طبيعياً بدون تدخل تكنولوجى. ويكشف علم الأيكولوجيا عن هذا التطور والعمليات الطبيعية المختلفة التى تؤدى إلى التنظيم الذى نلاحظه فى الطبيعة والذى هو أحد أسباب قيمتها الباطنة .

إن الإشكالية الحقيقية فى علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية هى أن نقول إن البيئة الطبيعية غير الحية يمكن أن يكون لها قيمة باطنة ، وربما تقترب هذه الإشكالية من الحل عند الإقرار أو الاعتراف بأن البيئة الطبيعية الحية وغير لحية متداخلان، فكل منهما يتضمن الآخر بشكل لا مفر منه، فإذا ما اعترفنا بأن لأحدهما قيمة فى ذاته، فلابد أن ينسحب هذا الاعتراف - بطبيعة الحال - على الآخر ، فكل ما حولنا له قيمة باطنة ، ينطبق هذا على الطبيعة الحية وغير الحية على السواء، ولعل هذا هو الذى جعل بول تيلور يميز بين ثلاثة أنواع من القيمة .

(١) القيمة الباطنة Intrinsic Value وهى القيمة الإيجابية التى يضفيها البشر على حدث أو تجربة ما من حيث إمكان الاستمتاع بها فى ذاتها ولذاتها . (٢) القيمة الملازمة لشئ ما أو لمكان ما أو المتضمنة فى طبيعة الشئ نفسه Inherent Value والتى تجعلنا نعتقد أن هذا الشئ أو هذا المكان ينبغى الحفاظ عليه لا بسبب قيمته النفعية أو التجارية ، بل ببساطة لأنه جميل فى ذاته أو له أهمية تاريخية أو دلالة ثقافية أو حضارية (٣) الجدارة الكامنة فى الشئ Inherent Worth وهى التى لا تنبع فحسب من قيم يستمدها أو يضيفيها عليه من يقوم بتقييمه ، بل تقوم على خيرية الشئ نفسه ، ويكون هذا الشئ أو الكائن خيراً إذا أمكن أن يوصف بالخير بغير إحالة إلى أى شئ آخر . ومعنى هذا أن كون الشئ موجوداً يعطى له الجدارة أو

الخيرية، وأن أى كائن سواء كان نباتاً أو حيواناً وباعتباره فرداً هو فى الحقيقة يمثل غائية الحياة . وعلى هذا فإن «كل الأشخاص أوالكائنات الأخلاقية الذين لديهم وعى أخلاقى عليهم واجب أولى فى تنمية الحفاظ على خيرية الشئ وتنميتها باعتبارها خيراً فى ذاته» (٢٧) .

وقد استطاع بول تيلور وفقا للتحليل السابق لأنواع القيمة أن يحسم الصراع بين ما يمكن أن نطلق عليه خير البشر وخير ما هو غير بشرى. فلكل شئ، حتى لو كان حزمة أعشاب - وفق القيمة الثالثة من التحليل السابق - جدارة كامنة فيه ويستحق الاعتبار الأخلاقى، وكل إنسان يتخذ هذا الموقف الأخلاقى - وهو احترام الطبيعة - فإنما «يقر بمجموعة من المبادئ المعيارية ويلزم نفسه بالتقيد بقواعد السلوك الصحيح ومستويات الخلق الطيب التى تتسق مع اتخاذ موقف الاحترام من الطبيعة» (٢٨) . هكذا أصبح «الاحترام» هو الموقف الأخلاقى الجديد الذى ينبغى ان ينظر إليه بعين الاعتبار عندما نكون بصدد تأسيس أخلاق بيئية ، وذلك بعد أن أوهمنا التقدم العلمى والتقنى بأننا يمكن أن نتحكم فى الطبيعة بالسيطرة عليها، مما جعل العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية تتسم لفترة طويلة من الزمن بنوع من التكبر والغطرسة من قبل الطرف الأول (الإنسان) تجاه الطرف الثانى (البيئة الطبيعية) بزعم المكانة المتميزة للنوع البشرى. ولكن التطور قد أثبت - كما رأينا - عدم شرعية هيراركية (تراتبية) الموجودات . كما أن نشأة البيئة الطبيعية واستمرار وجودها وسلامة أدائها الوظيفى دون الاعتماد على البشر - كما سبقت الإشارة - يجب أن يحول موقف الإنسان منها من التكبر والغطرسة إلى التواضع والتهيب لأنه فى حضور الطبيعة «يجب أن تمتلئ نفوس البشر بالإجلال مع الهيبة والدهشة، الدهشة من أن ما نشاهده هو إلى حد كبير نوع من الإعجاز ، والتهيب ليس فقط لأن الطبيعة معجزة، بل لأنها تملك قوة تفوقنا وعليها يعتمد وجودنا» (٢٩) . فيكف يتكبر الإنسان ويترفع على من لا يعتمد عليه فى وجوده وبقائه !! هذا الشعور بالإجلال والإتضاع أمام البيئة الطبيعية هو الذى يملى علينا أن نسلك حيالها السلوك الملائم، ألا وهو الاحترام .

ربما تصور البعض أن النظام الأخلاقى المتمركز حول البيئة يتضمن التزامات

مختلفة عما يتضمنه النظام الأخلاقي المتمركز حول الإنسان ، بينما لا يوجد في حقيقة الأمر تعارض أساسى كما رأينا في موقف تيلور المتمثل في إيمانه بضرورة تناسق أو انسجام الأخلاق البيئية مع الأخلاق الإنسانية. ولعل هذا الموقف أن يكون مشابهاً إلى حد كبير للموقف الأخلاقي الكانطي الذى طالما اتهم بأنه معاد للقيم الخاصة بالبيئة . وحجة القائلين بذلك «إن كانط يعلى من قيمة الكائن الإنسانى العاقل بينما ينكر على الكائنات غير العاقلة أى اعتبار أخلاقى»(٣٠) . ولقد أثير هذا الاتهام بحجة أن كانط يقصر المواقف الأخلاقية على البشر باعتبارهم الفاعلين الأخلاقيين أو القادرين على الفعل الأخلاقي مما يترتب عليه أن يقتصر على الكائنات القادرة على أداء الواجب وتستثنى منه الكائنات غير العاقلة .

ويحاول أحد الباحثين الرد على هذا الاتهام بقوله أن المهتمين بأخلاق البيئة لم يتدبروا هذا الأمر بشكل كاف لأنهم «فهموا من الواجبات المباشرة أنها متضايفة مع الحقوق، ومن ثم يكون الاعتراض على الأخلاق الكانطية هو أنها تنفى عن الكائنات غير العاقلة أى حقوق طالما أنها عاجزة عن القيام بأى واجبات» (٣١) . وحقيقة الأمر أن الاتهامات الموجهة إلى الأخلاق الكانطية المتمركزة حول الإنسان أثارت تساؤلات هامة عن معنى الموقف أو الاعتبار الأخلاقي نفسه ، فلم تركز الأخلاق الكانطية على من يقع عليهم الفعل الأخلاقي في مقابل الفاعل الأخلاقي العاقل .

ولكن هل يعنى عدم وجود التزام أخلاقي نحو الكائنات غير العاقلة – مثل الحيوانات على سبيل المثال – هل يعنى هذا أن نؤذيها أو نظلمها؟ الواقع أن كانط لم يقصد ذلك على الإطلاق ، لأنه كما يقول في محاضراته في الأخلاق : «إن واجباتنا تجاه الحيوانات هي مجرد واجبات غير مباشرة تجاه الإنسانية» ثم يستطرد بذكر هذا المثال : «إذا ضرب رجل كلباً بالرصاص فإنه لم يخطئ في واجبه نحو الكلب، لأن الكلب لا يستطيع أن يحكم ، ولكن فعله (أى القتل) غير إنسانى ويدمر في نفسه أو ذاته تلك الإنسانية التى من واجبه أن يبديها نحو البشر» (٣٢) . وهناك من يستشهد بهذه العبارة لإثبات تحيز الأخلاق عند كانط وتمركزها حول الإنسان . ومما لا شك فيه ن هذا الرأى صحيح إلى حد كبير، فالأخلاق الكانطية هي ذروة المركزية الإنسانية التى يعارضها هذا البحث، حتى لو انتهت عنده بما يوحى بأنها إرهاصات

بأخلاق بيئية فهذا ما لم يقصده كانط صراحة أو بشكل مباشر (على الإطلاق) . وإيمانه بأن واجباتنا تجاه الحيوانات هي واجبات غير مباشرة تجاه الإنسانية لم يكن إلا من منطلق هذه المركزية الإنسانية التي لم يحاول إخفاءها أو الالتفاف حولها . فالأخلاق الكانطية هي بلورة لأفكار عصر التنوير بأكمله ، وإن كان هذا الموقف لم يمنعه من الوقوف من الطبيعة موقف التواضع والاحترام ، وإذا كان هذا هو الموقف الذى نسعى إليه فى تأسيس أخلاق بيئية، فلا نزعم أن كانط كان معنياً بتأسيس تلك الأخلاق التى ننشدها، لأنه لسبب بسيط لم تكن فى زمنه مشكلة للإنسان مع بيئته، إذ لم تظهر بوادر هذه الأمة إلا فى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين إلى أن تفجرت فى العقود الأخيرة منه. وأيا كان الرأى فى الأخلاق الكانطية تجاه الكائنات غير العاقلة ، فلا يمكننا أن نتغافل عن شعور كانط بالرهبة والإجلال أمام الطبيعة، وليس أدل على ذلك من العبارة المحفورة على قبره (٣٣)، والتى تعنى أن الطبيعة لها قيمة باطنة فى ذاتها، وإن كانت واجباتنا ناحيتها غير مباشرة لأننا إذا دمرنا الطبيعة فهذا يعنى تدمير طبيعتنا البشرية ذاتها التى هى جزء من الطبيعة ككل .

والواقع أن التاريخ قد أثبت صدق فكرة كانط – بدون أن نشغل أنفسنا بالحاملين للاعتبار الأخلاقى عنده – عما يعنيه تدمير البيئة الطبيعية من تدمير للطبيعة البشرية ذاتها . ومما لا شك فيه أن المشكلات البيئية المعاصرة التى نجمت عن سوء استغلال الإنسان للبيئة ومواردها الطبيعية قد تمخض عنه تدمير مقومات الحياة الإنسانية ذاتها . أضف إلى ذلك المخاطر التى أصبحت تهدد كوكب الأرض، الأمر الذى يتطلب إعادة النظر فى علاقتنا بهذا الكوكب الذى تتوقف عليه حياتنا لأن البشرية «منذ فجر التاريخ تواجه حقيقة مفادها أننا نعيش على الكوكب الوحيد الذى يستطيع أن يعول الحياة» (٣٤). ويفسر هذا علاقة التبعية المتبادلة بين البشر وكوكب الأرض، وكيف انعكست عواقب النشاط البشرى على البيئة الطبيعية، وكيف أثرت التغيرات الطبيعية بدورها على المجتمع البشرى.

يبدو مما سبق أن إدراك القيمة الباطنة فى البيئة الطبيعية ينصب على كوكب الأرض، ربما لأن الأنظمة الأرضية لها نوع من التميز والتفرد لارتباطها بالحياة الإنسانية التى نشأت فوقها ، وربما لا تكون الأرض هى الكوكب الوحيد الذى

يحتوى على أشياء لها قيمة ، ولكنها بغير شك الكوكب الوحيد الذى نعلم حتى الآن أن به بيئة ومجالاً حيويا وحياة عضوية تسمح بالحياة عليه. ولكن تقييم الإنسان للأرض عادة ما يكون تقييماً أداتياً وفق مصلحته الذاتية ومن منطلق أن الأشياء والأحداث الطبيعية تسهم فى إشباع الرغبات والمصالح الإنسانية . ولذلك فإن الاعتقاد بأن للأرض قيمة باطنة يبدو كأنه نوع من البرهنة على المحال فالأرض ليس لها قيمة فى حد ذاتها ولكنها استمدت هذه القيمة من اندماجها فى نظام بيئى متكامل سمح بنشأة الإنسان من جزئها العضوى وظهر على سطحها عندما أثمرت الأرض أكثر ثمراتها تعقيداً وهو الإنسان العاقل . كما أنها – أى الأرض – لم تستمد قيمتها من ارتباط تاريخها الطبيعى بالتاريخ البشرى الذى جاء متأخراً عنها بآلاف السنين. بهذا المعنى فإن البرهنة على القيمة الباطنة للأرض ونظامها البيئى ليس نوعاً من البرهنة على المستحيل . لكن ماذا بعد أن أثبت العلم أن الكونيات الحديثة برهنت على أننا نحيا فى كون لا نهائى لا مركز له أو محيط ؟ وبعد أن أصبح واضحا «أننا لا نسكن فى مركز متميز من الكون بل فى كوكب ضئيل على أطراف مجرة متواضعة تضم مائة ألف مليون مجرة على الأقل فى القطاع الذى نسكنه من الكون ، أو ما يعرف بالكون المنظور أو المرصود . إذ لا يمكننا أن نلم بحجم الكون كله» [٣٥]. فهل يحق لنا الآن أن نعطى كل هذه الأهمية لكوكب الأرض وهو مجرد جزء ضئيل من الكون اللانهائى؟ وهل يوجد فى الكون جزء له أهمية أكثر من أى جزء آخر؟ إذا صح ما سبق قوله بأن كل ما يوجد لذاته، وينشأ ويستمر بشكل مستقل وبدون الاعتماد على شئ آخر ، له قيمة باطنة ، فكل ما فى الكون ينطوى على قيمة داخلية أو كامنة فيه .

ولكن الأرض ومجالها الحيوى هى الكوكب الوحيد الذى يوفر أو تتوافر فيه بيئة صالحه للحياة ، وهذه البيئة ليست مجرد نظام بيئي ، بل مجموعة ضخمة من النظم البيئية التى تتداخل فيها الطبيعة الحية وغير الحية ولا تبدو الطبيعة «كركام تنتشر داخله أنواع عديدة منهمكة فى التنافس بضراوة أو يلتهم بعضها البعض الآخر بل كمكان رمزى منظم بعناية وعامر بالمعانى التى تتيح لكل نوع إمكانية الحياة فى أحسن ظروف ممكنة» [٣٦] من هنا تأتى أهمية تأسيس أخلاق بيئية مرتبطة بالأرض

ولابد أن تكون هذه الأخلاق هى الركيزة الأساسية فى النموذج المعرفى الذى أصبح مطلباً ملحاً يستحق أن تتضافر الجهود لوضعه .

إن مفهوم البيئة Environment باعتبارها الوسط أو المحيط الذى ينشأ فيه الكائن ، يشير إلى المجال الذى يضفى على حياتنا الدلالة والمعنى a field of Significance ، كأن يشعر شخص ما (أو حيوان) بالألفة والانتماء إلى الوطن أو إلى موضع معين من البيئة» (٣٧) . ويفرض هذا المفهوم على الإنسان التزاماً أخلاقياً تجاه بيئته التى تمثل له ميداناً ذا دلالة ومعنى – ولا يقتصر الأمر على هذا فحسب، بل يفرض عليه أيضا نفس الالتزام الاخلاقى تجاه المجالات الأخرى التى تحمل دلالة ومعنى للكائنات الأخرى من أجل توفير بيئة ملائمة للعيش، بعد أن غدت البيئة ملكاً مشتركاً لجميع أعضائها ، مما جعل صيانة المحيط البيئى أو المجال الحيوى مطلباً أساسياً لاستمرار الحياة الإنسانية ، خاصة بعد أن أصبحت البشرية تواجه مشكلات حرجة مع بيئتها كاساع ثقب الأوزون ، وتركز ثانى أكسيد الكربون فى الجو، وارتفاع درجة حرارة الأرض، وجرف التربة وما ترتب عليه من تدهور الأراضى الزراعية وما نتج عنه من مجاعات فى أنحاء كثيرة من المعمورة ، وتغير المناخ الذى أدى إلى فيضانات عارمة فى أنحاء من العالم يقابله الزحف الصحراوى أو التصحر فى أماكن أخرى، وفناء العديد من الأنواع والسلالات النباتية والحيوانية ، وتدمير الغابات، واستنفاذ موارد الطاقة ، والتلوث الذى طال الماء والهواء على السواء ، والنمو السكانى المتزايد الذى يهدد التوازن الطبيعى وغيرها من كوارث بيئية عديدة .

إن هذه الكوارث البيئية العديدة والمتنوعة التى حدثت فى أنحاء متفرقة من العالم خاصة فى النصف الثانى من القرن العشرين بفضل التقدم العلمى والتقنى . هذه الكوارث قد لفتت الانتباه إلى أهمية المسئولية الأخلاقية عن البيئة ، لأنه عندما تخلى الإنسان عن مسئوليته تجاه الطبيعة أصبح قوة مدمرة لها بدلاً من أن يكون قوة معمرة. ومن ثم فإن «اتخاذ القرار بشأن صيانة المحيط الحيوى لا يمكن تأجيله أو تجاهله أمام هذه المشكلات» (٣٨) لعايير التى نحتاجها لإنقاذ الجنس البشرى هى نفس المعايير المطلوبة لإنقاذ بقيـ ـ الحيوى، إذ لا يوجد قارب نجاه يمكن أن ينقذ الجنس البشرى وحده . فالبشر ليسوا أسمى من الكائنات التى تشاركهم نفس البيئة. ولذلك

نجد أنه من الضرورى الأخذ بالمبادئ الأربعة الأساسية التى أقرها تيلور فى هذا الشأن وتستحق أن نعود لتأكيدها بشئ من التفصيل :

١ - الاعتقاد بأن البشر أعضاء فى مجتمع الحياة الأرضية بنفس المعنى ونفس الظروف والشروط التى تكون بها بقية الكائنات الحية أعضاء فى نفس المجتمع .

٢ - الاعتقاد بأن أفراد النوع من الكائنات الحية الأخرى هى عناصر مكملة فى نظام يعتمد كل عنصر فيه على الآخر بحيث أن بقاء كل كائن حى على قيد الحياة أو رضاءه أو شقاءه لا يتحدد فقط بشروط البيئة الطبيعية وإنما يتحدد كذلك بعلاقاته بغيره من الكائنات الحية .

٣ - الاعتقاد بأن كل الكائنات العضوية هى غايات فى ذاتها وأن كلا منها كيان متفرد ويسعى إلى تحقيق خيره الخاص بوسائله الذاتية .

٤ - لا لزوم للاعتقاد بأن الجنس البشرى أسمى من غيرة من الكائنات الحية الأخرى [٣٩] .

من كل ما سبق يتضح أنه ليس أمام المجتمع البشرى سوى طريقين لا ثالث لهما، إما إنقاذ وحماية وصيانة البيئة الطبيعية كمتطلب لاستمرار الحياة البشرية، أو مواجهة الكارثة المحققة إذا أغفلنا أو تغافلنا عن إدراك الحجم الحقيقى لمشكلات البيئة. فالحفاظ عليها (أى البيئة) أصبح مسئولية عامة ومشتركة بين الأفراد والدول والحكومات والمنظمات غير الحكومية والشركات المتعددة الجنسيات أو العابرة للقارات، لأن هذه المؤسسات لا تتعامل مع بيئتها التنظيمية الداخلية فحسب، بل مع البيئة الطبيعية ذاتها، ولأن مثل هذه الأمور الداخلية والخارجية يجب التعامل معها كأمور متعلقة «بالوعى المشترك الذى يتطلب تخطيطاً طويل الأجل يقوم على العناصر الأخلاقية والاجتماعية التى تعتمد عليها العقلانية والاحترام ، وهما اللذان يؤلفان العنصرين الفلسفيين اللذين يتكون منهما الوعى المشترك . فالعقلانية عنصر أخلاقى موجه توجيهاً ذاتياً تحدد أى جماعة من خلاله أهدافها وسبل تحقيق هذه الأهداف عن طريق الاختيارات العقلية المحسوبة بدقة (...) أما الاحترام فهو - كما رأينا من قبل - عنصر أخلاقى موجه نحو الآخرين ومن خلاله تحدد الجماعة علاقتها برؤى

الآخرين وحاجاتهم فى نطاق قدراتها التنظيمية»[٤٠]. ويمثل العنصران السابقان أساس المسئولية المشتركة

الوعى البيئى والمسئولية الأخلاقية :

إن الوعى البيئى هو الذى يحدد المسئولية الأخلاقية المشتركة تجاه البيئة الطبيعية من ناحية والمجتمع البشرى من ناحية أخرى. فمما لا شك فيه أن الأخلاق هى أحد الأبعاد الأساسية – التى لا يمكن الاستخفاف بها – فى مشكلة الإنسان مع بيئته الطبيعية ، فالأخلاق هى جزء من البيئة الاجتماعية أو النسيج الاجتماعى الذى يعمل فيه الفاعلون الأخلاقيون الذين لديهم وعى بالقواعد والممارسات الأخلاقية المسموح بها ، مما يترتب عليه أن الأخلاق جزء من المجتمع البشرى ومرتبطة أشد الارتباط بما يفعله البشر وما ينتج عن هذا الفعل من تأثير على حياتهم البشرية من ناحية وعلى المحيط البيئى من حولهم من ناحية أخرى . ولكى تغدو البيئة الملائمة للعيش – التى تحدثنا عنها سابقاً – ليست فقط كلاماً نظرياً بل إجراءات عملية لحماية الإنسان من الهواء الملوث الذى يتنفسه ، ومن المؤثرات السرطانية فى الماء الذى يشربه .. إلخ فإن حماية البيئة من أجل بقاء الجنس البشرى تتضمن «عملية إنقاذ لها ثلاثة أبعاد : البعد الأول هو إنقاذ الكوكب من الكوارث البيئية المتعددة . والبعد الثانى هو إنقاذ الجنس البشرى من الأشكال المختلفة من التدمير – الذاتى الذى أصبح ممكناً من خلال التطور التكنولوجى أما البعد الثالث فهو تحقيق العدل الاقتصادى والاجتماعى الحقيقى بين كل أعضاء «العائلة البشرية»[٤١] ، ومما يؤسف له أن حضارتنا العلمية والتقنية قد دمرت – وما زالت تدمر – توازن البيئة الطبيعية، ونحن لا نقدر حتى الآن حجم الدمار الذى ألحقناه بكوكبنا، ولم ندرك بشكل كاف أن بقاء وحماية محيطنا الحيوى الذى يستند إليه وجودنا البشرى يتطلب أن نغير قيمنا،و كما أن تغيير القيم نفسه يتطلب تغييراً جذرياً للوعى إذا أردنا إيجاد مخرج لأزمة البيئة التى نتحمل وحدنا المسئولية عنها ، كما يجب أن تشمل الأخلاق البيئية ليس فقط موقفنا من كوكب الأرض بل كذلك موقفنا من الكواكب الأخرى.

ويبدو مما سبق أن هناك نوعاً من التناقض والمفارقة بين العلم والأخلاق، ففى الوقت الذى نتحدث فيه عن التقدم العلمى والتقنى الهائل الذى وصل إليه العقل

البشرى فى العقود الأخيرة من القرن العشرين ، نجد فى الجانب الآخر تدنياً فى السلوك البشرى فى التعامل مع منجزات العقل إلى الحد الذى يمكن وصفه بأنه نوع من النكوص فى الناحية الأخلاقية ، مما يستدعى التوقف لتحليل العلاقة بين التطور المعرفى (العلمى والتقنى) وبين التطور الأخلاقى . وقد استطاع لوارنس كولبرج – الأستاذ بجامعة شيكاغو – فى دراسته عن الضمير الإنسانى [٤٢] التى قام بها بين عامى ١٩٦٣ – ١٩٧٣ أن يكتشف نوعاً من التضايف بين التطور المعرفى والتطور الأخلاقى ، وأظهرت العينات التى بحثها أن الأفراد يتقدمون فى مراحل سلوكهم الأخلاقى عن طريق الترابط المتبادل بينه وبين مستويات الوعى المعرفى أكثر بكثير من ارتباطه بمستويات الطبقة الاجتماعية أو التقاليد الدينية والتوجهات الثقافية . والشىء المهم بالنسبة لعملية التطور الأخلاقى للضمير المشترك ، هو أن العكس من ذلك يبدو صحيحاً . فالسلوك الأخلاقى أو غير الأخلاقى المشترك يبدو أنه غير مرتبط ارتباطاً أساسياً بالمعرفة العلمية أو التقنية ، بدليل أن هناك كثيراً من المؤسسات التى تملك هذا التطور الأخير بدرجات شديدة التعقيد ، ومع ذلك فهى تمثل مستويات متدنية للأخلاق المشتركة .

وقد أثبتت دراسات كولبرج أن ضمير الفرد يتشكل من خلال عملية تطور أخلاقى فى ست مراحل عبر الزمان . ففى المرحلة الأولى يقوم الفرد بالفعل الأخلاقى بدافع من الخوف من العقوبة ، أو المرحلة الثانية فيمكن أن نطلق عليها اسم أخلاق المنفعة أو النسبية الأداتية ، بمعنى أن يتصرف الشخص وفق منفعته الخاصة وهى تمثل مرحلة ما قبل الأخلاق الاصطلاحية أو المتواضع عليها (وهى الأخلاق التى تمارس فى دنيا المال والأعمال) . فى المرحلة الثالثة تكون الأخلاق اجتماعية أى نابعة من قيم متفق عليها اجتماعياً . فى المرحلة الرابعة يتصرف الفرد أخلاقياً وفق قواعد ومعايير ينظمها القانون . وتقوم المرحلة الخامسة من تطور الأخلاق على التعاقد القانونى ، والسلوك فى هذه المرحلة يعكس نوعا من الأخلاقية يقوم على استعداد الإنسان للحفاظ على وعوده كما تنص عليها التعاقدات القانونية. أما المرحلة السادسة والأخيرة فتقوم على المبادئ الأخلاقية الكلية . والأخلاقية فى هذه المرحلة متطورة إلى أقصى حد وتظهر بشكل خلاق عند أولئك الأشخاص الذين يوجهون

حياتهم من خلال سلوك منظم وصارم طبقاً للمبادئ الكلية للعدل والتعاون المشترك [٤٣]. وينتهى كولبرج من دراسته إلى أن عدداً قليلاً من الناس هم الذين يصلون إلى هذه المرحلة ، بل يندر الوصول إليها ندرة شديدة .

نتائج تقييم العلاقة بين الإنسان وبيئته :

يتضح لنا من الدراسة السابقة لماذا تتصرف بعض الدول الكبرى بلا مسئولية من منطلق التطور المعرفى العلمى المتقدم بينما تكتفى من التطور الأخلاقى البيئى بمراحله البدائية ، وكيف وصلت البشرية إلى مفترق طرق يحتاج الأمر معه إلى التوقف طويلاً للتأمل فيما آلت إليه الحضارة الإنسانية. وهذا يؤكد من جانب آخر الحاجة الملحة إلى نموذج معرفى أخلاقى جديد فى مقابل النموذج (الديكارتى – البيكونى) الذى أفضى بنا على مدى ثلاثة قرون إلى عقلانية أدتية خالصة . وربما يكون تغيير النموذج – بالمعنى الذى سبق أن أشرنا إليه عند توماس .كون – هو المعنى المقصود فى هذا الصدد «عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العالم ذاته» [٤٤]. وبهذا المعنى نفسه لابد أن يأتى النموذج المقترح بنظرة جديدة إلى العالم وقيم أخلاقية مغايرة للقيم المصاحبة للنموذج السابق؛ نظرة وقيم تعيد التصالح بين الإنسان ومحيطه البيئي ، وتستعيد العلاقة الحميمة الآمنة بينهما بعد أن تحولت إلى مجابهة وصراع انتهى بالسيطرة البشرية الكاذبة لأنها سيطرة خادعة ومدمرة لمقومات وجود الإنسان . ويرى بعض الباحثين – تعزيزاً للفكرة السابقة – أن هذه الأزمة قد أحدثتها القيم الغربية وأن أسبابها تعود إلى «الفروض الفلسفية الخاطئة التى سلم بها العالم الغربى الحديث وتمتد جذورها وخيوطها فى فكر كل من فرانسيس بيكون وديكارت وهوبز ولوك وهيوم» [٤٥].

ويتمثل أهم هذه الفروض الفلسفية التى أصبحت موضع شك فى العصر الحديث فى ستة فروض :

١ – النزعة الذرية التى نظرت إلى الواقع على أنه أجزاء أو ذرات صغيرة غير مترابطة ولم تنظر إليه على أنه كل عضوى موحد مما ترتب عليه تحطيم مشاعر الارتباط بالأرض خاصة بعد الثورة الصناعية، والإعلاء من الشعور بالنزعة الفردية على حساب الدفء والمشاعر والعاطفة والألفة بين الكائنات البشرية، وانهيار التعاطف بين البشر والحيوانات .

٢ – النظر بعين الاعتبار إلى الوضع الاقتصادى على حساب البيئة، وهو ما بدأ مع التصنيع ونشأة الرأسمالية وتقديس الربح وتشجيع الحركة الاستهلاكية وتضليل الرأى العام وخلق «حاجات» اصطناعية .

٣ – نبذ الأرض وهى الفرضية التى تنظر للأرض على أنها مصدر للموارد الطبيعية فحسب وأن للبشر حق السيطرة عليها واستغلالها .

٤ – انتصار الجشع على مستوى الأفرادوالمجتمعات على حد سواء .

٥ – سوء فهم السعادة الذى يسود المجتمعات الصناعية للعالم الأول على وجه الخصوص وتتمثل فى فكرة خاطئة مضللة عن أن النقود والممتلكات المادية هى التى تجلب السعادة للبشر.

٦ – تدعيم السيطرة ، وهو الموقف الذى ساد وكان له أكبر أثر تدميرى فى العصر الحديث بفعل السيطرة التقنية على الكائنات الحية ومحيطها الحيوى، بل وعلى كل شىء على سطح الأرض أو تحتها [٤٦] .

سبل مواجهة الأمة :

هذا الوضع غير المتوازن بين الإنسان وبيئته يفرض علينا أن نتساءل : ما هو المخرج إذن من هذه الأزمة وكيف يمكن تصوره؟ إن الخروج من الأزمة البيئية لابد أن يكون فى رأى البعض من خلال نظام جديد وقيم جديدة أو فيما نطلق عليه الآن اسم النزعة الكوكبية Globalism لأن هناك احتياجا شديداً إلى «أخلاقيات كوكبية تتعلق بالتغير الجذرى لطريقتنا فى التفكير والإحساس وعلاقتنا بكوكب الأرض وعلاقة بعضنا بالبعض ، كما تتطلب إعادة تقييم موقفنا من الطبيعة واستهلاك الموارد غير القابلة للتجديد ... والشخص المؤمن بالكوكبية هو الذى يشارك فى صنع التغيير الثورى للوعى» [٤٧] .

هذه الأخلاقيات الجديدة تتطلب – كما ذكرنا من قبل – تنمية الوعى البيئى الكونى، الذى يرتكز على تضافر العنصر البيئى والعنصر الإنسانى ، على أن يكون الاحترام هو العلاقة القائمة بينهما؛ احترام الأرض وكل الكائنات الحية بشرية أو غير بشرية– أى أننا نحتاج إلى الوعى بأننا أفراد مشاركون فى دراما كونية هائلة أو كما

يقول هوايتهد «نحن فى العالم والعالم فينا» ، فليس هناك ما يدعو إلى ابتلاع الكائنات الأخرى أو السيطرة عليها، لأن هذا الوعى البيئى الكوبى الجديد يولد لدينا الإحساس بجماعية المصير، ويفرض علينا شكلاً جديداً من المسئولية ناحية البيئة بحيث نتخذ إزاءها موقف الاحترام، هذه القيمة الأخلاقية التى تلاشت أو كادت أن تتلاشى فى القرن العشرين وهكذا تتطلب «الجوهرية المشتركة» للإنسان والبيئة الطبيعية فهماً جديداً للعالم ، وعلماً آخر وتقنية أخرى يعتمدان على طريقة الإنسان فى النظر إلى البيئة الطبيعية والإحساس بها .

نعم .. نريد علماً آخر وتقنية أخرى، علماً يبتعد عن فلسفات الذات وتقنية تبتعد عما يمكن أن نسميه بتقنية السيطرة والعنف وهما – أى العلم والتقنية – اللذان أفرزهما العلم الحديث كمحصلة نهائية لنظرته إلى البيئة الطبيعية من الناحية الكمية فحسب، وإغفال جوانبها الكيفية. وكثيراً ما ينظر إلى الكوارث البيئية كالفيضانات والجفاف والأوبئة ... إلخ على أنها نوع من الكوارث الطبيعية «كما لو لم يكن هناك أناس يمكن أن يكون لهم دخل أو دور فى صنعها . والحقيقة أن الطبيعة تعتبر بصفة عامة هى المانع أو المسكن لهذه الكوارث ، وأن زيادة أعداد الفيضانات وحدتها وانحباس الأمطار وغيرها من المآسى المشابهة تحدث أو تتفاقم عادة نتيجة أسلوب العنف والقسوة الذى يتبعه الإنسان فى حق بيئته الطبيعية» [٤٨]. لذلك أدرك الأيكولوجيون خطورة تدهور المحيط الحيوى، وسيادة تقنية العنف فى العقود الأخيرة من القرن العشرين هى التى يمكن إن تفسر لنا أصالة المشروع الأيكولوجى الذى ينظر إلى البيئة الطبيعية نظرة مختلفة ويضعها فى موضع مساو لوضع الإنسان بحيث يستعيد التعاطف معها فى محاولة للتخلص من التطورات الشاذة للمشروع التقنى.

إن النظر إلى البيئة الطبيعية باعتبارها ذاتاً أو آخر يمكن اعتباره من جهة محاولة لإعادة السحر إلى العالم، كما يمكن اعتباره من جهة أخرى محاولة لاستعادة النظرة الحيوية إلى الأرض (أو جايا Gaia بالمعنى الدينى القديم عند الإغريق) ، بوصفها الأم التى تحتضن كل الكائنات الحية أكثر منها مصدر موارد تستغل فحسب . وهى نظرة تفضى إلى الاحترام والتبجيل، والاستعاضة عن النزعة الذرية Atomsim بالنزعة

الكلية Holism .. وقد يبدو من كل هذا أن تلك رؤية رومانسية إلى البيئة الطبيعية مما يطرح السؤال عن مشروعية الخطاب الأيكولوجى وهل هو صورة يوتوبية خيالية أم مشروع جاد للمستقبل؟ إن الخطاب الأيكولوجى يمكن أن يتصوره البعض «مجرد تعبير عن رغبات أو أمانى لا يمكن تحقيقها أو عن خيالات (فانتازيا). ولكنه من ناحية أخرى يمكن أن يكون برنامجاً معبراً عن التصميم على اكتشاف طبيعة جديدة تضفى عليها الروح والمعنى» [٤٩]. ولكن يجب أن يحذر هذا المشروع الضخم من الوقوع فى خطرين متطرفين : «الوقوع فى الهيمنة الوحشية على القوى الطبيعية، والوقوع فى نوع من الروحية أو الصوفية الجوفاء» [٥٠].

خاتمة :

نخلص من كل ما سبق إلى أن الأنسان والبيئة الطبيعية يمثلا قطبين فى متصل واحد (مع وجود مستويات أخرى بطبيعة الحال من العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية تتوسط المسافة بين هذين القطبين). وقد بدأ المتصل بخوف الإنسان من قوة وبطش البيئة الطبيعية، عندما نظر إليها على أنها شئ آخر مختلف عنه يثير فيه الرعب، فتحولت الحيرة وعدم فهم ما يحدث حوله من ظواهر طبيعية تهدد حياته وبقاءه (من برق ورعد وأعاصير وفيضانات وبراكين .. إلخ) تحولت إلى خوف مدمر للبيئة الطبيعية ذاتها وذلك لحماية نفسه من أهوالها . وقد انتهى هذا المتصل - كما رأينا - إلى تدمير الإنسان للبيئة الطبيعية إلى الحد الذى أصبح يهدد حياته وبقاءه أيضا، مما جعل الأيكولوجيين يبذلون المزيد من الجهد فى محاولة لإنقاذ البيئة الطبيعية من قوة الإنسان وبطشه .

صحيح أن الإنسان هو الكائن الذى كتب عليه أن ينظم هذا العالم باعتباره الكائن العاقل الوحيد على هذا الكوكب، ولكن من الصحيح أيضاً أنه ليس سوى نوع واحد بين أنواع وكائنات أخرى عديدة، وإذا كان العقل هو الملكة التى تميز الإنسان عن سائر المخلوقات ، فإنها قد تحولت (أى ملكة العقل) من نعمة ممنوحة له إلى نقمة عليه منذ أن رفع ديكارت لواء العقل، ووضع أسس نموذج معرفى قائم على الثنائيات المتضادة، مما أدى فى نهاية الأمر إلى السيطرة الكاملة على البيئة الطبيعية وتدميرها، فكيف يكون المخرج؟ أى كيف نعود إلى البيئة وتعود البيئة إلينا؟

بمعنى آخر كيف نحقق التوازن والتوازى بين إمكانيات البيئة الطبيعية وقدراتها وبين احتياجات الإنسان الراشدة بما يسهم فى استدامة التنمية من ناحية ، وحماية البيئة الطبيعية وصيانتها من ناحية أخرى؟

لن يكون المخرج إذن إلا بالتخلى عن نموذج الثنائيات الضدية ، أى لابد أن تتحول الثنائيات والازدواجيات المتضادة والحاسمة إلى قطبين فى داخل نسق أكبر لا يكون التفكير فيه قائماً على هذا أو ذاك بل يكون هذا وذاك ، ولا يتأتى هذا - كما بينا فى هذا البحث - إلا من خلال نموذج معرفى جديد يجمع بين المتقابلات، ويقضى على التوتر القائم بين الثنائيات المتضادة التى تفصل بين العقل والجسم، الطبيعة والحضارة ، القيم الباطنة والقيم الأداتية.. الخ نموذج يعلمنا أن نرى المفارقات والاختلافات بوضوح، وأن ننظر إلى هذه الاختلافات لا على أنها مجرد متعارضات، بل كأقطاب متناقضة فى تفاعل داخل ميادين معقدة من العلاقات . وقد لا يرى البعض فى مثل هذا النموذج الحل القاطع والسريع لمشكلة تتفاقم آثارها بشكل مرعب ومخيف ، لأن تغيير النموذج المعرفى فى مجالات النظم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لا يكون ثورياً ولا يؤتى بثمار سريعة كما هو الحال عند توماس كون فى مجال النظريات العلمية ، وغالباً ما يستغرق التغيير المصاحب للنموذج الجديد زمناً إن لم يكن طويلاً فهو ليس بالقصير . ولكن هذه من ناحية أخرى ليست بالحجة القوية بدليل أنه قد تمت بعض التحولات فى النظم الفكرية بشكل ثورى وفجائى، ولم تمر بتلك التطورات البطيئة، بل أحدثت طفرة معرفية كالماركسية على سبيل المثال وغيرها.

لقد حاولنا تحسس الطريق إلى نموذج معرفى جديد لإعادة تقييم موقفنا من البيئة الطبيعية، وهى محاولة أولية تحتاج إلى تكاتف جهود العلماء من مختلف الميادين والتخصصات لكي يتحقق لها المزيد من التنسيق والوضوح ، كما بينا أن هذا النموذج المعرفى يأخذ فى الاعتبار القيم البيئية، لأن المشكلة التى تتعلق بالمأزق البيئى - كما رأينا - هى فى المقام الأول مشكلة اخلاقية ، فلابد إذن أن يحاول النموذج المعرفى الجديد تأسيس أخلاق بيئية جديدة تقوم على عناصر أساسية، يمكن أن نوجزها فيما يلى :

١ – دحض النزعة المركزية الإنسانية التى تجعل الإنسان مصدر القيمة وموطنها ومنبعها الوحيد .

٢ – الإيمان بمفهوم القيمة الباطنة فى البيئة الطبيعية .

٣ – أن يكون «احترام البيئة الطبيعية» هو القيمة الأخلاقية الأساسية التى ترتكز عليها الأخلاق البيئية .

٤ – تنمية الوعى الجمالى والوعى الكونى المشترك بأهمية عودة العلاقة الحميمة بين الأنسان والبيئة الطبيعية .

٥ – النظرة الحيوية إلى البيئة باعتبارها الأم أو «الموطن» الذى تتوفر فيه مقومات الحياة البشرية .

٦ – تنمية الإحساس بمبدأ المسئولية المشتركة تجاه البيئة ومحيطها الحيوى وما يستلزمه ذلك من التركيز على فكرة الضمير البيئى وإحيائها بالمعنى الشامل الذى يضع «المصير الجماعى» نصب عينيه .

٧ – سن قوانين أخلاقية لحماية البيئة الطبيعية ، فالبيئة الملائمة للعيش باعتبارها حقاً مشروعاً هى مطلب أساسى من أجل بقاء واستمرار الجنس البشرى وسائر الكائنات الأخرى .

٨ – تحمل الشركات الكبرى مسئولية أفعالها، لأنها مسئولة عما تنتجه وعن آثار إنتاجها على الجنس البشرى وبقية الكائنات الحية .

٩ – الاحتياج إلى تكاتف جهود العلماء فى جميع التخصصات المختلفة لتنمية التكنولوجيا وإنتاج ما يمكن أن نطلق عليه تكنولوجيا نظيفة لا تدمر البيئة .

ولكى يتحقق مثل هذا النموذج لابد أن يتوقف العلم عن أن يكون عبداً تجره التقنية والمصالح الأنانية من رقبته ، وألا يقتصر دوره على خدمة الإنتاج والسلع المادية التى تتجه إلى الربح فقط، بل لابد أن يعود العلم كما كان معرفة بالحقيقة، أى معرفة غير مرتبطة بمنفعة محددة. ولابد أيضا أن يصاحب التطور العلمى تطور أخلاقى مماثل حتى لا يتحول – كما حدث فى العقود الأخيرة – إلى فأس يحفر بيديه قبر الكائنات البشرية وغير البشرى على السواء . وإذا لم نسرع بالسيطرة على

أزمة البيئة فربما يـــرى العالم نهاية التاريخ البشـرى فى وقت أقرب بكـثير مما نتصـــور.

ولعل الأبيات التالية للمتصوفة الألمانية هيلد جاردفون بنجين [٥١] أن تكون تعبيراً صادقاً عما سيلحق الجنس البشرى من جراء سوء استخدامه لبيئته الطبيعية، ومع أنها تؤكد النزعة الإنسانية التى رفضناها، فهى من ناحية أخرى تنبهنا إلى العلاقة الحميمة التى يجب أن تسود بين الإنسان والبيئة ، وهى العلاقة التى دعت إليها جميع الأديان السماوية والأرضية، كما حثت عليها الفلسفات الكبرى فى الشرق والغرب قبل الميلاد: إن الأعلى والأدنى / والخلق جميعاً/ أعطاها الله إلى الجنس البشرى وأودعها بين يديه لكى يتصرف فيها / فإذا الإنسان أساء استخدام عطيته / سمح العدل الربانى لخلقه / بمعاقبة الإنسان ....

ومن هذا المنطلق فإن النموذج المعرفى الجديد ينبغى أن يرتكز – إلى جانب كل الأسس التى سبق ذكرها – على أخلاقيات الأديان السماوية التى علمتنا أننا لم نخلق العالم ولا نملكه حتى نعطى لأنفسنا حق التصرف فيه وفق إرادتنا ورغباتنا، ولكننا نستمتع بثماره كهدية أو هبة لايحق لنا امتلاكها، وبشرط أن نتركه – أى العالم – فى حالة جيدة للآخرين ، وأن تكون عقيدتنا الحقيقية هى الرحمة والرفق بالكائنات الطبيعية الأخرى، والتواضع أمام البيئة الطبيعية التى نخضع وإياها لإله واحد، وأن نحقق العدل بالشكل الذى يحفظ علاقة التوازن بين الإنسان وبيئته بما يحقق مصلحة طرفى العلاقة ، صيانة البيئة وحمايتها من ناحية، وتحقيق احتياجات الإنسان الأساسية بصورة متواصلة من ناحية أخرى .



المراجـــع

(١) Edwards, Paul (Ed): Encyclopedia of Philosophy. London, Macmillan Publishers.. 1972. V.5. Article NuatureP. 454.

(٢) Crystal. David (Ed): The Cambridge Paperback Encyclopedia Cambridge University Press. New Updated, edition. 1994. p. 235.

(٣) Ibid. p. 240 .

(٤) كولنجوود ، د: فكرة الطبيعة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود ، مراجعة د. توفيق الطويل، القاهرة : الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٤٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١١

(٦) ديكارت ، رينيه : المقال عن المنهج . ترجمة محمود محمد الخضيرى، راجعها وقدم لها الدكتور محمد مصطفى حلمى، القاهرة ، وزارة الثقافة ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٨ ص ١١٩ .

(٧) ماركوز ، هربرت : الأنسان ذو البعد الواحد . ترجمة جورج طرابيشى ، بيروت ، منشورات دار الآداب ، ط ٢ ، ١٩٧١ ص ١٩٨٤ .

(٨) Arenilla. Louis: Ecology. A Different Perspective.. Translated by Jeanne Ferguson. Diogenes. Volume. 104 1978. p. 20.

(٩) الإسراء ، آية ٧٠ .

(١٠) ورد نص كانط فى :

Midgely. Mary: The End of Anthropocentrism. in Philosophy and The Natural Environment Edited by Robin Attfield & Andrew Belsey.. Cambridge. 1994. p. 104 The Royal Institute of Philosophy conference. o "Philosophy and the Natural Environment. held at the University of Wales in Cardiff from 20 to 22 July. 1993.

(١١) Ibid.p. 105.

(١٢) Ibid., p. 104.

(١٣) ماركوز ، هربرت : الإنسان ذو البعد الواحد ، ص ١٨٤

(١٤) فرانكلين . ل. باومر : الفكر الأوربي الحديث (القرن السابع عشر)، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧ (ألف كتاب الثاني) ص ٩٣ .

(١٥) Midgly, Mary: The end of Anthropocentrism. p. 106-107.

(١٦) كون، توماس : بنية الثورات العلمية ، ترجمة شوقي جلال . الكويت ، عالم المعرفة عدد ١٦٨ ديسمبر ١٩٩٢، ص ٢٤٤.

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٦٥.

(١٨) James, William: The vaieties of Religious Experience, New York: Longmans, Green. 1925. p. 150.

(١٩) Rolston, Holmes III: Value in Nature & the Nature of value. In: Philos, and the Natural Environment. p. 13.

(٢٠) Lee, Keekok: Awe and Humility: Intrinsic Value in Nature. Beyond an Earthound Environmental Ethics. In Philos & the Natural Environment. p. 92.

(٢١) Ibid, p. 92.

(٢٢) Ibid, p. 93.

(٢٣) Ibid, p. 93.

(٢٤) عبدالمنعم حفني : المعجم الفلسفي، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١ ، ١٩٩٢، ص ١٥٢ .

(٢٥) Elliot, Robert: Ecology and the Ethics of Environmental Restoration, In: Philos & the Natural Environment p. 36.

(٢٦) Taylor, Paul, W: Respect for Nature. Prinecton. NJ: Princeton University Press 1986. p. 73.

(٢٧) Ibid, p. 75.

(٢٨) Ibid., p. 169.

(٢٩) Lee, Keekok: Awe and Humility. p. 94.

(٣٠) Hayward. Tim: Kant & the Moral considerability of Non-Rational Beings. In: Philo & Enviromment p. 129.

(٣١) Ibid., p. 129.

(٣٢) وردت نصوص كانط في المرجع السابق ص ١٣٢.

(٣٣) وهي العبارة المنقوشة على قبر كانط في كنيسة كونجسبرج: هناك أمران يبعثان الإعجاب والإجلال في نفسي : القانون الأخلاقي في صدري، والسماء ذات النجوم من فوقي.

(٣٤) إلين، روبرت : كيف ننقد العالم ، تقديم السير بيتر سكوت ، تعريب د. على على البناء ود. زين الدين عبدالمقصود ، الكويت ، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ط١ ، ١٩٨٦، ص ٢٩.

(٣٥) جلال عبدالفتاح : الكون ذلك المجهول ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص ٦٨.

(٣٦) برا. لي هارفيه : العالم وحدوده، الأساطير الشائعة حول الطبيعة والسكان ، ترجمة حليم طوسون، القاهرة ، دار المستقبل العربي، ١٩٩٧، ص ١٩٠.

(٣٧) Dower, Nigel: The Idea of Environment. In: Phlo and the Natural Enviromnet.p. 143-144.

(٣٨) ألين روبرت : كيف ننقذ العالم ، ص ٢٥.

(٣٩) Taylor, Paul, w: Respect for Nature p. 99-100.

(٤٠) Guerrette, Richard. H: environmental Integrity and Corporate Responsiblity. Journal of Business Ethics. 5. 1986. p. 412.

(٤١) Cadwallader, Eva: Ultimate Reality and Meaning in the Conflict Between Globalism and Anti Globalism. p. 232.

(٤٢) وردت هذه الدراسة في :

Guerrett, Richard H: Environmanal Integrity and Corporate

Resposnibility, p. 413.

(٤٣) كون ، توماس : بنية الثورات العلمية : ص ١٦٥ .

(٤٥) Cadwallader, Eva: Ultimate Realtiy and Meaning in the Confliet Bwtween Globalsim and Anti Globalism. p. 234.

(٤٦) Ibid, p. 232- 236.

(٤٧) Ibid., p. 233.

(٤٨) إلين ، روبرت : كيف ننقذ العالم ، ص ٩٧ – ٩٨ .

(٤٩) Arenilla, Louis: Ecology: A different Perspective, p. 22.

(٥٠) Ibid., p. 22.

(٥١) وردت هذه الأبيات. Cadwallader, Eva: Ibid, p. 244.

الفهـــرس

الصفحة






Bibliotheca Alexandrina
0410953